الجمهوريّة الجزائريّة الديمقراطيّة الشعبيّة
وزارة التعليم العاليّ والبحث العلميّ

المركز الجامعي آكلي محند أولحاج بالبويرة
معهد اللّغات والأدب العربيّ
قسم اللّغة العربيّة وآدابها

التشكيلات الخطابية في الشّعر الأمويّ

- تناول تداولي لهاشميات الكميت بن زيد الأسديّ-

مذكّرة لنيل شهادة الماجستير

الشّعبة: دراسات أدبيّة ولغويّة

التّخصّص: تحليل الخطاب

إعداد الطالبة
نصيرة الونّاس

إشراف الدّكتور
بوعلي كحّال

أعضاء لجنة المناقشة

1- د/أحمد حيدوش : رئيسا

2- د/بوعلي كحّال : مشرفا ومقرّرا

3- د/علي لطرش : مناقشا

السّنة الجامعيّة: 2009/2008

إهداء

إلى من

رعياني و يرعياني

دائما وأبدا...إلى من منحاني الحبّ

في مهد الصّبا ورويا شبابي من نبع الحنان البارق

كقطر الندى... إلى الفرح المتجدّد في

حياتي، أمي و أبي

-بوركتما-

مقدمة

تتميّز المنظومة المصطلحية لتحليل الخطاب بالتنوّع والثراء، والتي تستوجب من كل دارس يعنى بهذا الحقل الوقوف عندها لاستجلاء ما يشوبها من غموض والاستفادة منها في تحليل الخطابات المتنوعة. ولا شك أن تحليل الخطاب بمفاهيمه تلك و نظرياته و آلياته الإجرائية في التحليل استطاع أن يفتح مجالا أوسع للإحاطة بعالم الخطاب وآليات اشتغاله، هذا التحليل الذي يعنى عناية فائقة بالسياق contexte أي بربط الخطاب بظروف إنتاجه ارتباطا عضويا. ولا شك أن التداولية من بين النظريات التي أولت عناية فائقة بالسياق، لا سيما وأن اللّغة في هذا المستوى من التحليل لم تعد منغلقة على ذاتها ومتقوقعة في فكرة أنها أداة تبليغ وكفى، وإنما أصبح ينظر إليها من خلال استعمالها في سياقات مختلفة.

إن التحليل التداولي للخطاب هو أحدث المناهج التي تولّدت عن اللّسانيات، والذي وجد طريقه إلى دراسة النصوص الأدبية خاصة أنه استطاع أن يتجاوز الأفق الضيّق للمنهج البنيوي إلى رحاب التداول بكل ما يحتويه من أبعاد نفسية، اجتماعية، سياسية. وعلى هذا الأساس تبدو التداولية أكثر فاعلية في قراءة الخطاب الأدبي وتأويله وكشف قصديته، خاصة وأن التعرّض لدراسة مدوّنة مثل الهاشميات يستند إلى ضرورة الإحاطة بظروف العصر التي لعبت دورا في توجيه الخطاب وتحديد سماته اللّغوية.

وإذا كانت النظرية التداولية قد أولت عنايتها بالسياق، فهناك أيضا مجموعة من المصطلحات التي تندرج ضمن المنظومة المصطلحية لتحليل الخطاب تركّز هي الأخرى على عنصر السياق، ولذلك ارتأينا أن نجري هذا البحث للوقوف عند مصطلح من بين تلك المصطلحات وهو مصطلح التشكيلات الخطابية formations discursives التي لا تخرج في مفهومها العام عن كونها مجموع الملفوظات التي يمكن إخضاعها إلى نظام واحد من القواعد المحدّدة في إطار تموقع محدّد في فترة محدّدة. ولذا فإننا يمكن أن نعثر على مجموعة من التشكيلات الخطابية في فترة تاريخية واحدة، هذه التشكيلات التي تخضع لعلاقات تحالف أو تعارض أو هيمنة. والحديث عن هذه العلاقات هو الذي يكسب التشكيلة الخطابية هوّيتها وأهمّيتها داخل حقل تحليل الخطاب لأنها تكشف علاقات الصراع والهيمنة في مجتمع ما وفي فترة محدّدة .

وعليه سنحاول تطبيق هذا المفهوم على الشعر الأموي واخترنا لذلك مدوّنة هاشميات الكميت، أو بالأحرى حاولنا قراءة هذه المدوّنة في ظل مفهوم التشكيلات الخطابية. ولم يكن هذا الاختيار عشوائيا.

ففيما يخصّ التوجّه صوب مصطلح التشكيلات الخطابية فلأننا نرى أهمية الدراسة الجادة لتلك المنظومة المصطلحية لتحليل الخطاب والاستفادة منها، ولأنّ الدراسات في هذا المجال بالذات قليلة أردنا أن يلعب هذا البحث ولو دور منبّه لها، منبّه لا بدّ أن يثير فعل استجابة لدى الدارسين إلى ضرورة العناية بها واستثمارها في الكشف عن مكنونات الخطاب.

وإذا كنا سنطبّق هذا المفهوم على الشعر الأموي وتحديدا على هاشميات الكميت ، فلأنّ العصر الأموي محطّة بارزة بين مختلف العصور سواء على النطاق الأدبي أو السياسي أو الاجتماعي، لذلك كان ولا يزال محطّ أنظار الدارسين. والأمر سيان بالنسبة لهاشميات الكميت، حيث يعدّ هذا الأخير من أبرز شعراء الهاشميين في العصر الأموي اشتهر أكثر ما اشتهر بديوانه الشعري "الهاشميات".

يعدّ الكميت شاعر عقائدي ذا اتجاه مذهبي متعصّب لآل البيت، اتّخذ من الشعر ملاذا للدفاع عن نزعة مذهبية؛ حيث جعل غايته التعبير عن حقّ بني هاشم المغصوب في الخلافة. وقد عبّر عن تشيّعه ذاك في هاشمياته. والهاشميات تبعا لذلك مجموعة قصائد ذات منحى إيديولوجي واضح تبنّاه الشاعر في مجتمع متعدّد التيارات المذهبية أو فلنقل الإيديولوجيات، ولإيمانه بمعتقده نجده يفاخر به ويدافع عنه ويتحدّى خصومه لأجله.

وعلى هذا الأساس تعدّ الهاشميات لونا جديدا في تاريخ الشعر العربي لأنّ صاحبها قد خرج في جزئيتها عن السنن التي ألفها الذوق العربي(جرى التحوّل بالشعر من التغنّي بالذات والإشادة بالعواطف إلى إعمال الفكر والنظر العقلي)، ضف إلى ذلك أنها تؤرّخ لفترة زمنية مليئة بالصراعات المذهبية والتناقضات السياسية. وعليه فبقدر ما للهاشميات من قيمة فنيّة إلا ولها قيمة سياسية وتاريخية كذلك. ولا شكّ أن قراءة الهاشميات في ظلّ مصطلح التشكيلات الخطابية سيكون مناسبا إذ هناك انسجام بين هذا المفهوم ذو البعد الإيديولوجي وبين الهاشميات التي لا تخلو هي الأخرى من إيديولوجية انطلاقا من تسميتها.

هذا عن سبب اختيار المنهج والاشتغال على هذه المدوّنة.

وبمقتضى الأسس المنهجية المضبوطة التي تقوم عليها الدراسات الأكاديمية ستوزّع مادة البحث على فصلين اثنين مع ما يتضمّنه كل فصل من عناصر فرعية. هذا مع اشتمال البحث على مقدّمة وخاتمة.

ففيما يخصّ الفصل الأوّل المعنون"بتحديد المفاهيم" فهو فصل يصوغ الإطار النظري للبحث، حيث سيتولّى تحديد المفاهيم الأساسية التي يقوم عليها قبل الشروع في عملية التحليل؛ كتحديد مفهوم التداولية ومفهوم التشكيلة الخطابية، إضافة إلى التعريف بالعصر الأموي بغية الكشف عن السّياق العام الذي أنتجت في ظلّه الهاشميات خاصة وأن تحديد معطيات السّياق يعدّ مطلبا أساسيا في التحليل التداولي للخطاب.

وعلاوة على هذه المفاهيم فإننا سنعرض كذلك للتعريف بالهاشميات- المدوّنة المعنية بالدراسة-. والحديث عن الهاشميات سيكون مرفقا لا محالة بتعريف الشاعر الكميت بن زيد الأسدي. أما فيما يخصّ الفصل الثاني فهو فصل سيتولّى تحديد نوع التشكيلة الخطابية التي تقوم عليها الهاشميات من خلال تحديد منظومات التكوّن التي تضبطها. وإذا كانت الغاية من الفصل الأوّل التأطير النظري للبحث فإن الغاية من الفصل الثاني هي التأطير التطبيقي له.

وبالنسبة لخاتمة البحث ففيها حوصلة شاملة لما قدّمناه على مدار فصلين بما تضمّنته من عناصر فرعية، أي أنها ستتضمّن أهمّ ما يمكن استخلاصه من عناصر قام عليها البحث والتي بإمكانها أن تفتح آفاقا بحثية أوسع.

ومن أجل إنجاز هذه الدراسة فقد استعنّا بمجموعة من المصادر والمراجع الأساسية سواء باللّغة العربية أو الأجنبية، ولكن الإشكال الحاصل في هذه المصنّفات هو قلّة المراجع الخاصة بمفهوم التشكيلة الخطابية من جهة، ومن جهة أخرى هناك إشكال آخر يتعلّق بتضارب المصطلحات واختلاف الترجمات نظرا لجدّة المصطلح واختلاف الأسس العلمية والمعرفية عند كل باحث. وتفاديا لبعض الإشكالات فقد حاولنا قدر الإمكان اعتماد معايير خاصة في اقتناء المراجع، كمعيار القدم، الشهرة، التخصّص، الدقّة، الوضوح، والإلمام.

وقد حاولت على قدر وسعي الوصول إلى الهدف المنشود من هذه الدراسة وإخراجها في أحسن صورة، ولكن ليس لي أن أدّعي أنّي بعملي هذا قد بلغت غاية المطلوب، كما ليس لي أن أدّعي الكمال، فجلّ غايتنا المساهمة ولو بجهد قليل في خدمة وإثراء تراثنا الأدبي، وحسبنا في ذلك قول العماد الأصفهاني- نقلا عن قاموس المورد-:« إني رأيت أنه لا يكتب أحد كتابا في يومه إلا قال في غده: لو غيّر هذا لكان أحسن، ولو زيد هذا لكان يستحسن، ولو قدّم هذا

لكان أفضل، ولو ترك هذا لكان أجمل. وهذا من أعظم العبر، وهو دليل على استلاء النقص على جملة البشر» .

وإن تأتّى لتلك الأفكار المشتّتة أن تصبح حقيقة يجسّدها هذا البحث فإن الفضل في ذلك لا يعزى إلى المجهود الفردي، وإنّما إلى مجهود جملة من الأساتذة الأفاضل أخصّ بالذكر أستاذي المشرف، دون أن أنسى الزميلة عابد رشيدة.

والله تعالى نسأله أن يجعل أعمالنا خالصة لوجهه الكريم.

نصيرة الوناس

البويرة في 2009.04.12.

الفصل الأوّل

تحديد المفاهيم

I- في مفهوم التداولية

1- التداولية: المصطلح والمفهوم

أ- تحديد المصطلح

ب- تحديد المفهوم

2- التداولية: النشأة والتطوّر

3- أهمّ مفاهيم التحليل التداولي للخطاب

أ- التلفظ L'énonciation

ب-أفعال الكلام Les Actes de langage

ج-الحجاج L'argumentation

د-الضمنيات Les Implicites

هـ-الذاتية La Subjectivité

II- في مفهوم التشكيلة الخطابية

1- التشكيلة الخطابية: المصطلح والمفهوم

أ-تحديد المصطلح

ب-تحديد المفهوم

2- خصائص التشكيلة الخطابية

3- قواعد التشكيلة الخطابية

4- علاقة التشكيلة الخطابية ببعض مصطلحات تحليل الخطاب

أ- التشكيلة الخطابية وجنس الخطاب Genre de discours

ب-التشكيلة الخطابية والمساحة الخطابية Surface discursive

ج–التشكيلة الخطابية والممارسة الخطابية Pratique discursive

د–التشكيلة الخطابية وعالم الخطاب Univers discursif

هـ–التشكيلة الخطابية وما بين الخطاب Interdiscours

III–التعريف بالعصر الأموي

1– تحديد العصر

أ– أصل التسمية

ب– نشأة الدولة الأموية

ج– أقاليم الدولة وخلفاؤها

*– الأقاليم

*– الخلفاء

2– أشكال الحياة في العصر الأموي

أ– الحياة السياسية

*– الأحزاب السياسية

*– ظهور النزعة العصبية

ب– الحياة الاجتماعية

ج– الحياة العقلية

د– الحياة الأدبية

*– نهضة الشعر في العصر الأموي

*– نهضة النثر في العصر الأموي

*– عوامل النهضة الأدبية

I V–التعريف بالكميت بن زيد الأسدي

1– نسبه ومولده

2– نشأته وثقافته

3– مذهبه وعصبيّته

4– نهايته

V- التعريف بالهاشميات

1- التأليف والطبع

2- مضمون الهاشميات

3- القيمة الأدبية والتاريخية للهاشميات

أ-القيمة الأدبية

ب-القيمة التاريخية

I – في مفهوم التداولية

1- التداولية: المصطلح والمفهوم

أ- تحديد المصطلح

هناك جملة من المصطلحات المختلفة الناتجة عن اختلاف الترجمات نجدها قد وظفت أساسا للتدليل على مفهوم التداولية ، ومن بينها نذكر:

– الذرائعية والذريعية: وهي ترجمة نعثر عليها في بعض المعاجم[1]، والمصنفات الفلسفية[2] كمقابل للكلمة الفرنسية pragmatisme أو pragmatique، والكلمة الإنجليزية pragmatic أو pragmatism. وقد وظف الفهري كلمة الذريعية كترجمة للمصطلح الأجنبي pragmatic[3].

– البراغماتية والبراغماتيكية: وهي ترجمة نصادفها في بعض المصنفات الفلسفية[4] كمقابل للمصطلح الفرنسي pragmatisme أو pragmatique والمصطلح الإنجليزي pragmatism.

– التداولية: وهو مصطلح يمكن أن نعدّه ترجمة للمصطلح الفرنسي pragmatique والإنجليزي pragmatic ،أي أنه ليس ترجمة لمصطلح pragmatisme (pragmatism) على أساس أن هذا الأخير يحيل إلى مفهوم الفلسفة الذرائعية.

ويمكن أن نعدّ هذه الترجمة من أكثر الترجمات تداولا في الوقت الحالي خاصة في حقل تحليل الخطاب. ولهذا السبب فإنه المصطلح الذي سنعتمده في هذه الدراسة والذي سنحاول في العنصر الموالي تحديد مفهومه الاصطلاحي مباشرة بصرف النظر عن مفهومه اللّغوي.

ب- تحديد المفهوم

إذا كانت الدراسات اللّغوية قد أنتجت لنا عديد التيارات على غرار التيار البنيوي والتوليدي والوظيفي التي سيطرت على هذا الحقل ردحا من الزمن ، فإن تطوّر الأبحاث في هذا المجال وما صاحبه من نظريات جديدة حاولت أن تعيد الاعتبار لعناصر ظلّت مهملة في البحث اللّغوي لاسيما لدى التيارات السائدة للّسانيات البنيوية مثل ظاهرة الكلام التي أصبحت تحتل

---

[1] - جبّورعبد النور ، المعجم الأدبي ، ط02 ، دار العلم للملايين ، بيروت، لبنان ، 1984. ص 117.

[2] - م.روزنتال، ب.يودين،الموسوعة الفلسفية،ترجمة سمير كرم، ط06، دار الطليعة ، بيروت ، لبنان ،1987. ص 217. وأندرييه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة،خليل أحمد خليل ،المجلد الثاني، ط02، منشورات عويدات،بيروت،2001. ص 1012.

[3] -عبد القادر الفاسي الفهري، المصطلح اللّساني، مجلّة اللّسان العربي، دط ، مكتب تنسيق التعريب بالمغرب، العدد 23، الرباط، 1983. ص 140.

[4] - الموسوعة الفلسفية، ص 217 ، و موسوعة لالاند ، ص 1012 ، 1014.

منزلة مركزية في بحوث اللّسانيين في العقود المتأخّرة و بصفة خاصة في الأعمال الممتدة إلى جاكبسون Jakopson و بنفنيست Benveniste. وقد أدّى تطوّر الأبحاث في هذا المجال إلى الإقرار بوجود لسانيات التلفظ Linguistique de l'énonciation التي ساهمت في بلورة تيار لساني جديد هو التيار التداولي الذي نحن بصدد التعريف به.

تعتبر التداولية من المصطلحات المشوبة بالغموض، ولعلّ هذا ما يبرّر لنا تعدّد الترجمات التي دارت حولها،إضافة إلى تعدّد مفاهيمها كونها تقع في« مفترق طرق غنية لتداخل اختصاصات اللّسانيين، المناطقة، السيميائيين، الفلاسفة، السيكولوجيين، والسوسيولوجيين»[(1)]، فهي–إذن– تشابك للعديد من التيارات، مما يعني أنه ليست لها حدود واضحة أو بالأحرى ليست دراسة مستقلة. ضف إلى ذلك أنه مصطلح تتبلور في ظلّه جملة من التعريفات المختلفة تبعا لاختلاف مجال اهتمام الباحث نفسه ، فقد يعرّف التداولية انطلاقا من وجهة نظر تهتم بدراسة المعنى في سياق التواصل« بأنها دراسة المعنى التواصلي...أو معنى المرسل، في كيفية قدرته على إفهام المرسل إليه»[(2)]، وقد يعرّفها انطلاقا من وجهة نظر المرسل« بأنها كيفية إدراك المعايير والمبادئ التي توجّهه عند إنتاج الخطاب »[(3)].

فتحديد التداولية وفقا لوجهات النظر هذه يأخذ بعين الاعتبار ربط المعنى بالسياق وقوانين التخاطب باعتبارها مفاهيم أساسية في التحليل التداولي للخطاب.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى قد يحدّد مفهوم التداولية باعتبارها« تخصّص لساني، أو باعتبارها تيار لدراسة الخطاب، أو تصوّر خاص للّغة»[(4)].

ولعلّ من أقدم النظريات التي حاولت تحديد مفهوم التداولية ما جاء به شارل موريسC- Morris(1938)من تقسيم ثلاثي، حيث ميّز بين مجالات ثلاثة في الإحاطة بأية لغة، وهي:– علم التراكيب– علم الدلالة – والتداولية « التي تهتم بالعلاقات القائمة بين الأدلة ومستعمليها واستعمالها وآثارها»[(1)].

[(1)] - فرانسواز أرمينكو، المقاربة التداولية ، ترجمة ، سعيد علوش ، دط ، مركز الإنماء القومي، دت . ص 11.

[(2)] - عبد الهادي بن ظافر الشهري، إستراتيجيات الخطاب، ط01، دار الكتاب الجديدة المتّحدة، بيروت، لبنان، 2004. ص22.

[(3)] – المرجع نفسه ، ص 22 .

[(4)] - P.Charaudeau, D.Mainguenea u, Dictionnaire d'analyse du discours, Seuil, Paris, 2002. p454, 457.

[(1)] - دومينيك مانغونو المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ترجمة، محمد يحياتن، ط01، منشورات الاختلاف، 2005 . ص92.

وبالتالي فمفهوم التداولية عند موريس يحيل على مكوّن من مكونات اللّغة هو المكوّن التداولي« الذي يعالج وصف معنى الملفوظات في سياقها»[2] بالنسبة لمانغونو، وعلى هذا الأساس تهدف التداولية إلى دراسة الظاهرة المرتبطة بالمكوّن التداولي.

إن ما يمكن أن نستخلصه من مفهوم موريس للتداولية أنه مفهوم واسع نجده يتجاوز الحقل اللّساني إلى السيميائي، وبناء على ذلك تعدّ التداولية عند موريس جزء من السيميائية، ثم إنها في نظر فان دايك «أكبر مكوّن ثالث لأيّة نظرية سيميوطيقية»[3]، ولا ينبغي أن نفهم من هذا الكلام أن البحث التداولي يقف عند حدود الدرس السيميائي على اعتبار أنه بحث لا يمكن له أن يقوم بمعزل عن اللّغة باعتبارها مكوّنا أساسيا في إنتاج الخطاب وتأويله ، وهو بذلك يحيل على مجال لساني ذا رؤية خاصة للّغة وهي رؤية لها دورها في تحديد مفهوم التداولية، والسّؤال الواجب طرحه هنا فيما تتلخّص تلك الرؤية؟

من المفاهيم التي سيقت لتحديد مصطلح التداولية القول أنها « جزء من اللّسانيات الذي يدرس العلاقات بين اللّغة والاستعمال الذي يقوم به متكلمون في وضعية تواصلية (دراسة الافتراضات المسبقة، الأقوال المضمرة...»[4]، ثم إنها في نظر آن ماري دبير وفرانسوا ريكاناتي« دراسة استعمال اللّغة في الخطاب شاهدة في ذلك على مقدرتها الخطابية»[5]. وبتعبير أكثر دقة تعدّ التداولية« مذهب لساني يدرس علاقة النشاط اللّغوي بمستعمليه وطرق وكيفيات استخدام العلامات اللّغوية بنجاح، والسياقات والطبقات المقامية المختلفة التي ينجز ضمنها الخطاب، والبحث عن العوامل التي تجعل من الخطاب رسالة تواصلية واضحة وناجحة، والبحث في أسباب الفشل في التواصل باللّغات الطبيعية»[6].

فإذا نحن أمعنا النظر في هذه التعريفات أمكننا أن نستخلص طبيعة العلاقة القائمة بين البحث اللّساني ونظيره التداولي، إذ يعدّ هذا الأخير جزء لا يتجزّأ من الأوّل لدرجة يعتبر فيها كارناب التداولية« قاعدة اللّسانيات»[1] كونهما يشتركان معا في دراسة اللّغة ، وإن كانت طبيعة اللّغة في البحث التداولي تأخذ بعدا آخر أكثر رحابة إذ لم يعد ينظر إليها باعتبارها أداة تواصل وكفى، وإنما باعتبارها ظاهرة خطابية بالدرجة الأولى إضافة إلى كونها ظاهرة تواصلية

---

(2) – المرجع نفسه ، ص92 .

(3)- فان دايك، النص والسياق،ترجمةعبد القادر قنيني،دط،إفريقيا الشرق،المغرب،إفريقيا الشرق، بيروت،2000.ص 255.

(4) - Le petit larousse ,Paris ,2001 . p815.

(5) - فرانسواز أرمينكو، المقاربة التداولية ، ص 08 .

(6) - مسعود صحراوي ، التداولية عند العلماء العرب ، ط01 ، دار الطليعة ، بيروت، لبنان ،2005 . ص 5.

(1) - فرانسواز أرمينكو، المقاربة التداولية ، ص 07 .

واجتماعية، وعلى هذا الأساس يقول فرانسيس جاك F.Jacque « تتطرّق التداولية إلى اللّغة، كظاهرة خطابية، وتواصلية، واجتماعية معا»[2] لا تتحقّق إلا بفعل الاستعمال اللّساني الذي يرد في سياقات مختلفة ، حتى أن هناك من يعتبر التداولية «علم الاستعمال اللّساني ضمن السياق ، وبتوسع أكثر هي استعمال العلامات ضمن السياق»[3].

وهنا تأتي التداولية لتعيد الاعتبار إلى ظاهرة النشاط الكلامي بتركيزها على البعد الاستعمالي للّغة واعتبارها مبدء أساسيا في تحليلاتها ، إضافة إلى التركيز على « خصائص استعمال اللّغة (دوافع نفسية للمتكلمين، ردّ فعل المخاطبين، نوع مشترك للخطاب ، موضوع الخطاب...) على خلاف الجانب التركيبي والدلالي»[4].

فاللّغة في هذا المستوى من التحليل لم تعد شيئا تجريديا يكتفي بمجرّد الوصف الشكلي للبنى اللّغوية بل أصبح الاهتمام منصبا على مراعاة العلاقة بين البنية اللّغوية والاستعمال و « لا يتبلور الاستعمال إلا من خلال عملية قولية تسمّى عملية التلفظ بالخطاب ، فالتلفظ هو النشاط الرئيسي الذي يمنح استعمال اللّغة طابعها التداولي»[5].

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإذا كان التحليل التداولي يقوم على اعتبار اللّغة نشاطا كلاميا أو ممارسة فعلية فإنه نشاط يتحقّق في وضعية تخاطبية تبادلية مقيّدة بقيود ، ومن هنا تأتي التداولية لتعيد الاعتبار كذلك إلى مختلف المعطيات السياقية التي يمكن لها أن تتدخّل في تشكيل البناءات اللّغوية وتحديد دلالتها، على أساس أن هذه الأخيرة لا يمكن فصلها عن الظروف العامة التي أنتجتها. أو بتعبير آخر لا يمكن فصل الاستعمال اللّغوي عن السياق.

وهنا يمكن أن نلحظ تميّز البحث التداولي الذي يحاول الخروج عن الإطار العام للبحوث السابقة (كالبنيوية والشكلية) كونها لم تعن إلا بالبنية اللّغوية صارفة النظر عن كل الاعتبارات غير اللّغوية التي يمكن أن تتدخّل في تشكيل تلك البنية.

وما يمكن أن نستخلصه –إذن– أن مفهوم اللّغة من المنظور التداولي ليست مجرّد قائمة من الأصوات أو نظام من العلامات المجرّدة، ولكنها إنجاز فعلي، وهو مفهوم قاد إلى إيجاد مفاهيم جديدة لمجموعة من التصوّرات التي كان ينظر إليها بعيدا عن اعتبار اللّغة ممارسة

---

(2) – المرجع نفسه ، ص 08 .

(3) - المرجع نفسه ، ص11.

(4) -Jean Dubois ,Larousse ,Dictionnaire de linguistique et des sciences du langage,Bordeaux, Paris, 1994.p375.

(5) - فان دايك ، النص و السياق ، ص 27.

فعلية كمفهوم الاستعمال أو الإنجاز، الأداء الكلامي، السياق، التلفظ...وهي مفاهيم أساسية في تحقيق تداولية اللّغة.

و بناء على ما سبق فقد جاءت التداولية لتعيد الاعتبار إلى مختلف عناصر العملية التخاطبية ساعية من وراء ذلك الإجابة على جملة من الأسئلة من قبيل: من يتكلم وإلى من يتكلم؟ من يتكلم ومع من؟ من يتكلم ولأجل من؟ ماذا نقول عندما نتكلم؟ ماذا علينا أن نعمل حتى يرتفع الإبهام عن جملة أو أخرى؟ كيف يمكننا قول شيء آخر غير ما كنا نريد قوله؟ هل يمكن أن نركن إلى المعنى الحرفي لقصد ما؟ ما هي استعمالات اللّغة؟[1] وغيرها من الأسئلة التي تتدخّل للإجابة عنها عدّة اعتبارات تداولية. كما أنها تخوّل للباحثين في هذا الإطار استثمار مفاهيم عدّة من حقول معرفية أخرى كعلوم اللّسان، علم النفس، علوم الاتّصال... في الإجابة عنها.

وخلاصة هذا الكلام أن الأبحاث التداولية قد جاءت مجاوزة للدراسات التي تعنى بالمستوى التركيبي ونظيره الدلالي فاتحة المجال أكبر أمام المستوى التداولي بكل ما يحمله هذا المصطلح من أبعاد دلالية، ومن مفاهيم إجرائية تعدّ بحق مرتكزات التحليل التداولي للخطاب.

2- التداولية: النشأة والتطوّر

يمكن أن نردّ الإرهاصات الأولى لنشأة التداولية إلى تلك التوجّهات التي انصبّ اهتمامها على قضية الدليل والدلالة، حيث شغلت هذه القضية اهتمام الباحثين من فلاسفة ومناطقة منذ زمن مبكر ولا تزال. واللافت للانتباه أن مختلف الدراسات التي ارتبطت بمعالجة الدليل كانت لا تستبعد مستخدميه من البحث، ثم إنها كانت تعنى بتأثير الأدلة على السلوك البشري. ولذا فهي دراسات تعدّ بمثابة أسس اللّسانيات التداولية .

ومن أبرز الدراسات التي تندرج في هذا الإطار لدينا تصوّرات بيرسPeirce حول العلامة وتركيزه على ظروف إنتاجها، ليكون له بذلك« اليدّ الطولي في المنعطف الحاسم الذي حصل صوب اللّسانيات التداولية»[1]، وغير بعيد عن إسهامات بيرس نجد تصوّرات موريسMorris الذي أسّس هو الآخر لنظرية العلامة، ويتلخّص اتّجاهه في جعل التداولية ضمن سيميائية ثلاثية الحدود(تركيب، نحو، تداولية)، ثم إننا لا نغفل أن أقدم تعريف للتداولية يعزى إليه(العلاقة بين العلامات ومستعمليها وآثارها) وهو تعريف نجده يؤكّد على الطابع

---

[1] - فرانسواز أرمينكو، المقاربة التداولية ، ص 07.

[1] - فرانسواز أرمينكو، المقاربة التداولية ، ص 08.

الاستعمالي للعلامات، الذي لم يخرج بوهلر عن إطاره لأنه كان ينافح « من أجل لسانيات النشاط اللّغوي، حيث تنصرف مهمة اللّساني إلى دراسة الاستعمال البشري الخاص للدليل»[2].

وهذه التصوّرات في مجملها لم تخل من مكوّن تداولي هو الاهتمام بربط العلامات بمستعمليها مما كان له أثره الفعّال في تغيير وجهة النظر التقليدية–السوسورية خاصة–، وهي تصوّرات احتضنها دعاة الفلسفة التحليلية وسعوا إلى تعميقها.

ومن التوجّهات التي تندرج في هذا الإطار، إسهامات الفيلسوف فريج حول دراسة الدلالة والتمييز بينها وبين المرجع[3]. إضافة إلى إسهامات فيتغنشتاين الذي أولى عنايته بالاستعمال خاصة وأن هدف اللّغة عنده« هو ممارسة تأثير فعلي للواحد في الآخر»[4]. ثم إن أهمّ المفاهيم التي ارتبطت به ألعاب اللَّغة التي تعني في نظره« الممارسة اللّغوية وشكلا من أشكال الحياة»[5].

وقد كان لهذه التوجّهات أثرها في دعم أبحاث كل من الفيلسوفين أوستن وسورل لاسيما تراث فيتغنشتاين الذي تبناه أوستن وأسس من خلاله نظرية الأفعال اللّغوية التي عرضها في كتابه[6]، وهي نظرية احتضنها فيما بعد تلميذه سورل وعمل على تطويرها في مصنّفه " Speech Acts ".

وما يمكن أن نستخلصه –إذن– أن التيار التداولي في ظهوره لا يمكن فصله عن التيار الفلسفي ولعلّ هذا ما جعل جيلالي دلاش يقول:« إن استعراض منشأ اللّسانيات التداولية ليس بالأمر الهيّن، لاسيما وأنها مدينة لعدد من التيارات الفلسفية»[7]، مثل تيار الفلسفة التحليلية التي كان لها أثرها« في دراسة ظواهر دلالية وتداولية كانت مهملة أو مهمّشة»[1] أي أنها فلسفة نتج عنها الاهتمام بمجموعة من المبادئ الإجرائية التداولية كالدلالة، المرجع، الاستعمال، الفعل وغيرها.

وإذا كنا نلمس فاعلية البحوث الفلسفية في ظهور التيار التداولي فإنه تيار قد تبلور كذلك في ظلّ البحوث السيمائية واللّسانية، وإن تجاوز تلك الدراسات اللّغوية ذات الطابع الشكلي كالتيار البنيوي، لأنه يعتمد في تحليلاته على معيار البنية اللّغوية وحدها بخلاف

---

(2) - الجيلالي دلاش، مدخل إلى اللّسانيات التداولية، ترجمة محمد يحياتن، دط ، د.م.ج، الجزائر، 1992. ص 14، 15.

(3) - فرانسواز أرمينكو، المقاربة التداولية ، ص 22 ، 23.

(4) - المرجع نفسه، ص ، 23.

(5) - الجيلالي دلاش ، مدخل إلى اللّسانيات التداولية ، ص 20، و فرانسواز أرمينكو، المقاربة التداولية ، ص 23 .

(6) - مسعود صحراوي ، التداولية عند العلماء العرب ، ص 23 ، 24.

(7) - الجيلالي دلاش ، مدخل إلى اللّسانيات التداولية ، ص 04 .

(1) - مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب ، ص 24 .

التداولية التي تتجاوزها إلى دراسة« أحوال الاستعمال في الطبقات المقامية المختلفة حسب أغراض المتكلمين وأحوال المخاطبين»[2]. وبالتالي فهي منهج اعتمده الباحثون« ليمدّهم برؤى متعدّدة لقصور الدراسات الشكلية، وإهمالها لمقاربة اللّغة في تجلّيها الحقيقي، أي في الاستعمال التواصلي بين الناس»[3].

وما يسجّل بخصوص المنهج التداولي في مسار تطوّره أنه لم يبق حكرا على الدراسات اللّغوية وإنما امتدّ ليشمل الدراسات الأدبيّة كونه يمتلك إمكانات تطبيقية في حقل الأدب . وعلى غرار المناهج اللّغوية الشكلية فقد جاء مجاوزا للمناهج الأدبيّة الشكلية ذات النظرة القاصرة في تحليلها للنصوص كونها اهتمت بالعلاقات الداخلية للنص على حساب العلاقات الخارجية.

فإذا كان النص الأدبي في نظرة البنيويين جسد لغوي أو كيان مغلق منته في الزمان والمكان فهي نظرة تعدّ في نظر التداوليين عاجزة عن اكتشاف خبايا النص وتفسير العديد من الظواهر النصية ، ما دامت تفصل النص عن عوامل إنتاجه.

وهكذا يمكننا أن نستنتج أن ظهور المنهج التداولي وتطوّره كان في فترة اتّجهت فيها معظم الدراسات لتكون شكلية، وباعتبار المنهج التداولي أحدث المناهج الحالية في تحليل الخطاب فقد زادت العناية به وتطوّر بشكل ملحوظ لاسيما مع إسهامات المنظّرين الغربيين أمثال هانسون الذي يعود له الفضل في تكوّن تداولية من ثلاث درجات، هذا إضافة إلى إسهامات أركيوني، ديكرو، مانغونو وغيرهم ممن تظهر نتائج أبحاثهم في مصنّفات مختلفة استعنا ببعضها في هذا البحث، كما أن للعرب إسهاماتهم في هذا المجال وإن كانت محدودة.

3- أهم مفاهيم التحليل التداولي للخطاب

أ- التلفظ L'énonciation

تعدّ نظرية التلفظ "Théorie de l'énonciation" إحدى نظريات التداول الأساسية التي جاءت لتعيد الاعتبار لجملة عناصر ظلّت مهمّشة في البحوث اللّغوية مثل ظاهرة الكلام، الفاعل اللافظ في العملية التخاطبية وصلته بملفوظه أولا، وبالمتلفظ إليه ثانيا، وبمختلف عناصر العملية التلفظية. وبالتالي فقد ظهر ما يعرف بلسانيات التلفظ التي تسعى لوصف تلك العلاقات.

---

(2) -المرجع نفسه ، ص 28 .
(3) -عبد الهادي بن ظافر الشهري ، إستراتيجيات الخطاب ، ص 21.

إن المقصود بالتلفظ على إثر اميل بنفنيستEmile Benveniste هو« وضع اللّغة في حالة حركة بمقتضى فعل فردي في الاستعمال»[1]، بمعنى أن التلفظ هو عمل يقوم به الفرد الذي يحتكر اللّغة لحسابه.أو بتعبير آخر هو« نشاط كلامي يؤدّيه المتلفظ في اللحظة التي يتحدّث فيها، أي تلك الممارسة التي ينسبها لذاته متفاعلا مع الأخر»[2]. وعلى العموم هناك صورتين للتلفظ : صورة التلفظ المنطوق، وصورة التلفظ المكتوب.

وبناء على تحديد مفهوم التلفظ بأنه نشاط كلامي، فإنه نشاط يسمح بإخراج اللّغة من حيّز الموجود بالقوة إلى حيز الموجود بالفعل، أي أنه يحوّلها إلى ممارسة خطابية وفعل منجز، مما يسمح للفرد بإعطاء شكل للأفعال والأحداث التي يريد تبليغها. و انطلاقا من هذا المفهوم ونظرا لصعوبة المعالجة المباشرة لفعل التلفظ فإنه غالبا ما يلجأ إلى« تحديد الآثار التي يتركها فعل التلفظ في الملفوظ»[3]. كما يمكننا معالجة التلفظ بالنظر إلى الناحية التلفظية أي ظاهرة النطق الفيزيولوجية والفيزيائية، أو بافتراض التحويل الفردي للّغة إلى نشاط كلامي منجز، أو من خلال الإطار الشكلي لتحقّق فعل التلفظ[4].

إنّ التلفظ وإن كان استعمالا فرديا للّغة، إلا أنه من منظور تحليل الخطاب لابدّ أن يراعي بعض المبادئ المنهجية الهامة، التي نحدّدها في النقاط التالية:[5]

– يمكن تحديد التلفظ بوصفه حدث امتلاك للّغة، أي أنه امتلاك لا يخوّل للفرد الخروج عن القيود المختلفة لأنواع الخطابات.

– لا يقوم التلفظ على المتلفظ وحده لأنه يقوم كذلك على التفاعل الذي يأتي في المقام الأوّل. ووفقا لهذا الاعتبار تطرح إشكالية المونولوج Monologue.

– إن المتلفظ ليس بالضرورة هو الهيئة التي تتكفّل بالتلفظ لأنه قد لا يقدم كمسؤول عن الملفوظ باعتباره يردّد أقوال المخاطِب.

– يشكّل التلفظ محور العلاقة بين اللّغة والعالم، كما أنه يشكّل فعلا في ذاته وحدثا محدّدا في الزمان والمكان.

---

[1]- Emile Benveniste ,Problèmes de linguistique générale, Tome 01 , Gallimard -Cérès Edition, Tunis , 1995 . p 80.

[2] - ذهبية حمو الحاج ، لسانيات التلفظ و تداولية الخطاب ، دط ، دار الأمل ، 2005 . ص 77.

[3]-D.Maingueneau,Elément de linguistique pour le texte littéraire,Dunod ,Paris,1993 .p02.

[4] - ذهبية حمو الحاج ، لسانيات التلفظ و تداولية الخطاب ، ص 91.

[5] – المرجع نفسه ، ص48 ، 49 .

وإذا كانت نظرية التلفظ ترتبط أساسا بفعل التلفظ، فإنه فعل يستلزم وجود فاعل لافظ ووجود ملفوظ. ففيما يخصّ الفاعل اللافظ أو l'énonciateur وبناء على أن اللّغة تتضمّن عناصر يسمّيها بنفنيست الجهاز الشكلاني لعملية التلفظ فإنها عناصر تسمح لكل شخص أن يأخذ الكلام في رتبة متكلّم يوحي إلى نفسه باستعمال ضمير (أنا) معلنا في الوقت نفسه عن تنصيب شخص آخر أمامه يمثل المخاطَب.

أما بخصوص الملفوظ فإنه مصطلح يطلق على« نتاج فعل التلفظ»[1]، وبالتالي فهو مباين للتلفظ على اعتبار أن هناك تبايّنا بين الفعل وما ينتج عنه. والملفوظ من وجهة نظر مانغونو وشارودو Charaudeau هو« وحدة كلامية متغيّرة تحمل معنى لغويا تاما»[2]. ولكن ما مستوى هذه الوحدة ، هل هي الكلمة المفردة أم الجملة أم النص؟ وهنا يكون الملفوظ مصطلحا متعدّد المعاني لا يكتسي دلالة محدّدة إلا بمقابلته مع هذه المصطلحات.

وإذا كانت عملية التلفظ تقوم أساسا على وجود فاعل لافظ وعلى إنتاج ملفوظ فإنها عملية تستدعي وجود سياق عام للتلفظ. وهنا يأتي الاهتمام بالسياق في محاولة فهم أسباب وشروط إنتاج الملفوظات وقوانين نجاح العملية التخاطبية،« فالأولى لمجموع العوامل الداخلة في إنتاج الملفوظ أن تؤخذ بحسبان من الوجه الفيزيولوجي للتصويت إلى المحيط المادي والاجتماعي مرورا عبر المسبّبات النفسية للتلفظ»[3]. وتجدر الإشارة إلى أن مجموعة العناصر التي تدخل في إنتاج الملفوظ هي ما يشكّل الوضعية التلفظية La situation d'énonciation.

وما يمكن أن نستخلصه مما سبق أن نظرية التلفظ قد استطاعت أن تقلب معادلة الثنائية السوسورية (اللّغة–الكلام) بتركيزها على الكلام واعتبارها اللّغة نشاطا فعليا منجزا ، فاتحة المجال بذلك لإعادة صياغة النظرية العامة للتواصل البشري.

ب– أفعال الكلام Actes de langage

تعدّ من المفاهيم المحورية في التحليل التداولي للخطاب، والتي يعزى الفضل في بلورتها والتنظير لها إلى كل من الفيلسوفين أوستن Austin و سورل Searle ، والمقصود بالفعل الكلامي« الوحدة الصغرى التي بفضلها تحقّق اللّغة فعلا بعينه (أمر، طلب، تصريح، وعد...) غايته تغيير حال المخاطبين»[1]، وبالتالي فهو مفهوم لا يفصل القول عن الفعل، باعتبار أن

---

[1] – دومينيك مانغونو ، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب ، ص 47.

[2] - P. Charaudeau-D .Maingueneau ,Dictionnaire d'analyse du discours, p 222.

[3] - D. Maingueneau, Elément de linguistique pour le texte littéraire, p02.

[1] - دومينيك مانغونو ، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب ، ص 07.

كل قول هو عبارة عن فعل. فعندما نقول شيئا ما فإننا في الحقيقة ننجز فعلا معينا، أو أننا ننجز فعلا بمجرّد أن نقول شيئا ما، لذلك اصطلح أوستن على تسمية كتابه " How to do things with words" أي "كيف تؤدّي أشياء بالكلمات". وهو الذي قدّم من خلاله تحليلا لأفعال الكلام.

إن إنتاج فعل لغوي ما يقترن وفقا لأوستن بثلاثة أفعال متزامنة هي:

1- فعل القول Acte locutoire: وهو الخاص« بإنتاج أصوات أو كلمات تنتظم في تراكيب خاصة تحيلنا على دلالة معينة»[2]، فهو فعل يتضمّن ثلاثة مستويات لغوية تتمثّل في المستوى الصوتي، التركيبي، والدلالي، وإن كان أوستن يسميها أفعالا. وبتنفيذ فعل القول نجد أنفسنا أمام فعل جديد هو الفعل الإنشائي.

2- **الفعل الإنشائي Acte illocutoire** :« يتعلّق بفعل ينجز بقول»[3] وهو فعل يسعى إلى إحداث تغيير في علاقات المتفاعلين les intéractants في الخطاب من خلال إنتاج فعل تأثيري؛ حيث« يمكننا إنجاز فعل إنشائي لتحقيق أفعال متنوعة: فالسّؤال مثلا قد تكون الغاية منه استمالة المتلفظ المشارك، أو الإبانة عن تواضعنا أو إزعاج طرف ثالث الخ»[4].

3- الفعل التأثيري Acte perlocutoire : يرى أوستن أنه يقع في المرتبة الثالثة بعد فعل القول والفعل الإنشائي لأنه يتعلّق بالآثار المترتبة عنهما، « فقول شيء ما يتسبّب في أغلب الأحيان بعدّة أثار على المشاعر، الأفكار، أفعال المستمع أو المتكلّم وأشخاصا آخرين»[1].

وبعد هذه التحديدات يكون بمقدورنا الآن أن نميّز وجه الاختلاف بين هذه الأفعال، فالفرق بين فعل القول والفعل الإنشائي هو أن الأوّل مجرّد قول، بينما الثاني هو عبارة عن فعل متضمّن في قول. أما الفرق بين الفعل الإنشائي والفعل التأثيري فيكمن في أن الأوّل منهما ذا طبيعة لغوية بينما يخرج الثاني عن إطار اللّغة.

وبناء على ما سبق نستنتج أن كل قول يقوم أساسا على ثلاثة أنواع من الفعل، فهو عبارة عن نشاط لغوي مادي يمثّل فعلا قوليا، وهو فعل يسعى لتحقيق غايات إنجازية كالأمر والتحذير والوعد... وغايات تأثيرية تعنى بالتأثير في المتلقي. مما يعني أن مركز الاهتمام في النظرية هو الفعل الإنشائي الذي اعتنى أوستن بتحليله والتمييز بين عدّة أصناف منه كالأفعال

---

[2]- John Austin ,Quand dire c'est faire ,traduit par Gilles Lane ,Seuil ,Paris, 1970. p109.
[3]- Op . cit , p 113.
[4] - دومينيك مانغونو ، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب ، ص 08 .
[1] - John Austin,Quand dire c'est faire , p114.

الحكمية Verdictifs،وأفعال الممارسة Exercitifs، وأفعال الوعد Promossifs، و أفعال الموقف Comportatifs، وأفعال العرض Expositifs .

وإن كان أوستن يشير إلى تداخل هذه الأصناف إلا أنه لم يقدّم لنا معايير محدّدة يمكن أن نستعين بها في تحديد كل صنف، وكان ذلك من بين الانتقادات التي وجّهت إليه من طرف سورل[2] الذي عمل على إجراء بعض التعديلات على التقسيم الذي اعتمده أوستن للأفعال الإنشائية من خلال تحديد اثني عشر مقاييس اختلاف دلالية تتمايز بموجبها هذه الأفعال كاختلاف غاية الفعل، واختلاف الحالات النفسية المعبّر عنها وغيرها[3]. وهذا ما جعله يقترح تقسيما آخر لها: أفعال التأكيد Assertifs،الوعد Promissifis، التوجيه Directifs ، التعبير Expressifs ، التصريح Déclarations .

ومما أخذ على أوستن كذلك أنه لم يميّز بين الفعل الإنشائي Verbe illocutoire كوحدة لغوية، والفعل الإنشائي Acte illocutoire كعمل منجز[4].

هذا وقد تمكّن سورل من خلال تحليله للفعل اللّغوي من التمييز بين مكوّنين أساسيين له:[5] محتواه الافتراضيContenu propositionnel،وقوته الإنشائيةillocutoire Force. فالمحتوى الافتراضي هو المحتوى الدلالي الذي يحيل إليه ملفوظ ما. أما القوة الإنشائية فهي « محتويات الملفوظ التي تسمح له بتأدية وظيفة كفعل خاص بتآلفها مع المحتوى الافتراضي لهذا الملفوظ»[1]، وهي قوة تدلّ عليها صيغة الملفوظ التي تحتمل أن تكون طلبا أو أمرا أو نهيا أو غير ذلك. وبالتالي فهي عنصر أساسي لتحقّق إنجاز فعل القول والتأثير في المتلقي.

وعلاوة على هذين المكوّنين يمكن أن نضيف مكوّنا آخر هو القوة التأثيرية التي ترتبط أساسا بآثار الفعل اللّغوي لدى متلقيه.

ومن أجل ضمان نجاح الفعل اللّغوي لابدّ من مراعاة عددا من شروط الاستعمال، وهي شروط« تعنى بالظروف ومنزلة المشاركين في الفعل اللّغوي ومقاصدهم والآثار التي من شأنه إحداثها»[2].

ج- الحجاج: L’argumentation

---

[2] - John Searle, Sens et expression, Les Editions de Minuit , Paris ,1982 . p 49.
[3] - Op .cit , p 40 , 46.
[4] - Op .cit , p 48 , 49.
[5] - دومينيك مانغونو، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب ، ص 07.
[1] - P.Charaudeau, D.Maingueneau ,Dictionnaire d’analyse du discours, p17.
[2] - دومينيك مانغونو، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب ، ص 07 .

لتحديد مفهوم الحجاج يتعيّن علينا التفريق بينه وبين الأنماط الاستدلالية الأخرى التي يمكن أن يتداخل معها كالبرهان la prouve والاستنتاج la déduction، ولذلك عمل موشلر Moeschler على حصر مجاله ووظيفته من خلال قوله:« لكي نحصر مفهوم الحجاج من الضروري أن نفرّق حاجج argumenter من برهن prouver واستنتج déduire. فالخطاب الحجاجي ليس خطابا معنيا بالكلام عن البراهين les preuves، وليس خطابا معنيا بمبادئ الاستنتاج العقلي. وبتعبير آخر أن أحاجج لا يعني أن أثبت حقيقة ما أو أبيّن الطابع المنطقي السليم لعملية التفكير... فأن أحاجج معناه أن أعطي أسبابا لهذه النتيجة أو تلك. هذه الأسباب التي تؤلّف حججا بمجرّد أن يتم التلفظ بها. وعدد الحجج ليس محصورا بالضرورة في حجّة واحدة»[3].

فالحجاج وفقا لموشلر يقوم على علاقة بين حجج ونتائج وهي علاقة حجاجية لا استنتاجيه؛ أي أنها تختلف جذريا عن تلك العلاقات المنطقية الصورية التي تقوم على الجمع بين مقدّمتين تؤدّيان إلى نتيجة حتمية بالضرورة بناء على مبدأ السببية. وهو من وجهة نظر طه عبد الرحمن« كل منطوق به موجّه إلى الغير لإفهامه دعوى مخصوصة يحقّ له الاعتراض عليها»[4]، مما يعني أنه فعل يقترن بعملية التلفظ بالخطاب، كما يقوم أساسا على مفهوم الدعوى التي يجسّدها المرسل، ومفهوم الاعتراض الذي يجسّده المرسل إليه.

وباعتبار الخطاب الحجاجي خطابا يستعين بتوظيف مجموعة من الحجج التي يظل عددها غير محصور بالنسبة لموشلر، فإنه عادة ما ينظر إلى الحجّة« كسبب(حكم كاف) لتقبل النتيجة»[1]، كما أنها« ملفوظ يقدّم بهدف قبول ملفوظ آخر(حجّة–نتيجة). والحجّة فكرة، وليست فعلا»[2]؛ أي أنها بنية دلالية قائمة بذاتها تتعلّق بقصد المرسل وفعاليته الخطابية مما يجعلها تتضمّن بعدا تداوليا. وبناء على هذه المفاهيم فإنه يمكن للحجج أن تكون ذات طبيعة متباينة، كأن تكون حججا منطقية logiques، أو تأثيريةaffectifs، أو شواهد إيضاحية illustration[3].

وبالنظر إلى هذه الأشكال المختلفة التي تتمظهر فيها الحجج فإن الأمر سيان بالنسبة للحجاج الذي يمكن له هو الآخر أن يتّخذ أشكالا مختلفة ،أهمّها:«

---

(3) - J. Moeschler,Argumentation et Conversation,Hatier – Credif ,Paris, 1985 . p46.

(4) – طه عبد الرحمن، اللّسان والميزان أو التكوثر العقلي، ط01، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1998.ص226.

(1) - J. Moeschler, Argumentation et Conversation , p 52.

(2) - Henri Margulieu ,Etude d'un texte argumentative, Ellipse, Paris ,1996. p87.

(3) - Op . cit , p 13.

– شكل الصراع La dispute: وفيه تتواجد مجموعة من الأصوات وتتداخل فيما بينها لتكسب النص ميزة من التفجّر.

– شكل الاستدلال La raisonnement : وهو شكل يستند إلى ارتباطات منطقية للحجج موصولة فيما بينها بواسطة أدوات الربط الحجاجي .

– شكل البرهان La démonstration: وهو شكل يقوم أساسا على الاستنتاج والاستقراء.

– شكل المثال L’exemple: وهو شكل يمكن من خلاله لمتتالية سردية أو وصفية أن تعمل على توضيح فعل خاص وطرح فكرة معينة، وفي هذه الحالة يمكن للمثال أن يكتسب قيمة الحجّة. ولتمييز المثال التوضيحي تجدر الإشارة إلى أنه لا توجد حجّة صريحة مرتبطة بمثال ولكن انطلاقا من هذا الأخير ينبغي أن نقيم الاستدلال عليها»[4].

هذا من جهة، ومن جهة أخرى« يتميّز الخطاب الحجاجي من الوجهة داخل خطابية Intra discours بأشكاله البنائية المختلفة، ومن الوجهة فوق خطابية Extra discours بالفعل التأثيري الذي يكون مرتبطا بالإقناع»[5]، وما يمكن أن يقال عن تلك البنية أنها تقوم أساسا على الجمع بين عنصرين حجّة Argument + نتيجة Conclusion تربط بينهما علاقات حجاجية تسعى للتأثير في المتلقي بحمله على اتّخاذ موقف معين اتّجاه قضية مطروحة إما تأييدا أو رفضا. مما يعني أن الغرض التداولي من الحجاج هو الإقناع الذي يمكن اعتباره فعلا تأثيريا. وفي هذه الحالة ينظر إلى الحجاج على أنه فعل كلامي.

وإذا كان الحجاج نشاطا لغويا فإنه« الآلية الأبرز التي يستعمل المرسل اللّغة فيها وتتجسّد عبرها إستراتيجية الإقناع»[1]. وهنا تكمن أهمية الحجاج فيما يولّده من اقتناع لدى المرسل إليه مما يؤكّد أنه أنجع تقنية خطابية يمكن الاستعانة بها في بعض الأنواع الخطابية كالخطاب السياسي، الديني، والإشهاري. فهو بذلك عملية مقصودة في ذاتها تسعى كما يقول موشلر إلى« تحقيق نشاط تواصلي، وهو نشاط يتحقّق بواسطة اللّغة و في اللّغة»[2].

وقد يعرّف الحجاج كذلك« كتعبير عن وجهة نظر ما بواسطة ملفوظ واحد أو مجموعة من الملفوظات»[3]. وهذه الملفوظات يمكن اعتبارها حججا، فنقول أن المرسل إليه قد يبني خطابه على حجّة واحدة أو على مجموعة من الحجج وفقا لما يقتضيه المرسل إليه ونوع

---

[4] - Op . cit , p 12.

[5] - P.Charaudeau , D.Maingueneau,Dictionnaire d’analyse du discours , p 66.

[1] – عبد الهادي بن ظافر الشهري ، إستراتيجيات الخطاب ، ص 456 .

[2] - J. Moeschler ,Argumentation et Conversation , p 55 , 56.

[3] - P. Charaudeau -D. Maingueneau ,Dictionnaire d’analyse de discours , p 67.

الخطاب. ومن جهة أخرى يمكن اعتبار الحجاج« طريقة خاصة لانتظام مجموعة من الملفوظات»[4]. وهو انتظام يجمع بين حجّة ونتيجة تربط بينهما علاقة حجاجية تميّزها جملة خصائص نحدّدها في النقاط التالية:[5]

1- توجد علاقة حجاجية بين ملفوظين A وC عندما يكون أحدهما(A) مقدّما حتى يثبت أو يقبل الآخر(C). ففي هذه الحالة يكون (A) هو الحجّة، أما(C) فهو النتيجة.

2- إن العلاقة الحجاجية لا تكون بالضرورة بين وحدتين لسانيتين ملفوظتين، لأنه يمكن للنتيجة أن تكون ضمنية ، كما يمكن لها أن تكون من طبيعة غير لسانية.

3- يجب على النتيجة إذا كانت ضمنية أن تكون سهلة الفهم.

4- مادامت الحجّة موجّهة لخدمة النتيجة، فإنها تحتوي على توجيه حجاجي. والقيمة الحجاجية لملفوظ ما تحدّد بواسطة توجيهه الحجاجي.

وفضلا عن هذه الخصائص فإن انتظام الملفوظات في الخطاب الحجاجي لابدّ أن يخضع لجملة من الضوابط الحجاجية التي يتعيّن على المرسل الالتزام بها، حيث يؤدّي احترامها لإزالة الغموض عن الحجج مما يضمن لها وظيفتها التأثيرية. ومن تلك الضوابط نذكر:[1]

- ليس كل شيء قابلا للنقاش أو الحجاج، فهناك بعض المسلّمات لا تقبل ذلك.
- أن تكون دلالة الألفاظ محدّدة، ومرجع الخطاب كذلك لئلا نقع في مشكلة تأويل المصطلحات.
- موافقة الحجاج لما يقبله العقل مع ضرورة خلوّه من الإبهام والمغالطة.
- توفّر المعارف المشتركة بين طرفي الخطاب.
- ضرورة التناسب بين الحجّة والسياق لأنه هو الكفيل بتسويغ الحجج من عدمها.

د- الضمنيات : Les implicites

تعدّ هي الأخرى من أهم المفاهيم التي يقوم عليها التحليل التداولي والتي يشير إليها مانغونو بقوله:« يمكننا أن نستنبط من الملفوظ محتويات لا تشكّل مبدئيا الموضوع الحقيقي للتلفظ ، ولكنها تظهر من خلال المحتويات الصريحة»[2]. فالملفوظ وفقا لهذا المفهوم يتضمّن

---

(4) - Op . cit , p 67.

(5) - J. Moeschler , Argumentation et Conversation , p52 , 55.

(1) – عبد الهادي بن ظافر الشهري ، إستراتيجيات الخطاب ، ص 465 ، 468.

(2) - دومينيك مانغونو ، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب ، ص 65.

معنيين إحداهما ظاهر جليّ وآخر مضمر خفيّ لكنه يستنبط من المعنى الأوّل. وبناء على هذا التحديد فالضمنيات هي ما لا يظهر مباشرة في الكلام، أي أنها تقابل المعنى الضمني الذي يمكننا أن نستنبطه بالاعتماد على البنى اللّغوية أو على سياق التواصل، مما يجعلنا نميّز بين نوعين أساسيين من الضمنيات:[3]

– دلالية Sémantique: لها ارتباط بالمادة اللّغوية للملفوظ.

– تداولية Pragmatique: هي التي يتم التوصّل إليها عن طريق ربط الملفوظ بسياقه بالاستناد إلى قوانين الخطاب Lois de discours.

وتحت هذين النوعين من الضمنيات تندرج عدّة أنواع فرعية أخرى ، منها:

– **أفعال الكلام غير المباشرة Actes de langage indirecte**: ومثالها قولنا« هل تفضلت بإعطائي الكتاب؟» فهي جملة تحمل معنى ظاهرا هو السّؤال، هذا الأخير الذي يمكن أن يؤوَل بوصفه طلبا. وللسياق دوره البارز في تحديد المعنى غير المباشر للجملة .

– **الافتراض المسبق Le présupposé**: يعدّ أبرز أشكال الكلام الضمني الذي يرتبط أساسا بالبنى اللّغوية أو بسياق التلفظ مما يعني أن هناك نوعين من الافتراضات المسبقة– **دلالية** وهي« المعلومات التي لم يصرّح بها إلا أنها وبطريقة آلية مدرجة في الملفوظ الذي يتضمّنها بغضّ النظر عن خصوصية الإطار التلفظي cadre énonciatif »[1].– و**تداولية** التي تعني « كل المعلومات التي يحتويها الخطاب والتي ترتبط أساسا بشروط نجاح الفعل الكلامي»[2]؛ أي بالسياق.

– **القول المضمر Le sous-entendu**: الذي تعرّفه أركيوني بأنه« مجموع المعلومات التي يمكن للخطاب أن يحتويها.ولكن تحقيقها في الواقع يبقى رهن خصوصيات سياق التلفظ »[3].

– **الاستنباط L'inférence**: ويتعلّق الأمر فيه« بجملة مستنبطة من جملة أخرى بواسطة قاعدة واعية أو لا، ونعني بها عادة الجمل الضمنية»[4]،وهذه الأخيرة يمكن استنباطها بناء على المعطى الأوّل أو بالاستناد إلى معطيات السياق.

---

[3] - المرجع نفسه ، ص 65.

[1] - Catherine Kerbrat Orecchioni, l'implicite , Armand Collin , Paris , 1986. p25.

[2] - Op. cit , p 36.

[3] - Op. cit , p 39.

[4] - دومينيك مانغونو ، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب ، ص 67 .

– **الاستعارة La trope:** وفيها يحدث« تحوّل للمحتوى المتفرّع إلى محتوى مركزي»[5]، أي أنها تقوم أساسا على التقابل بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي ، هذا الأخير الذي لا يستنبط إلا بالرجوع إلى سياق الكلام .

وبعد عرضنا لهذه الأنواع من الضمنيات يمكننا أن نستنتج أن إدراك الجانب الضمني لملفوظ ما يتوقّف أساسا على ما يقوم به المخاطَب من عملية استنتاجية لا يمكن فصلها عن معطيات السياق ، كما أنه يتوقّف على دراية مسبقة بقوانين الخطاب.

وفي سياق حديثها عن الكلام الضمني ترى أركيوني أن أكثر كلامنا هو من قبيل الكلام الضمني بدليل« أننا لا نتكلم دائما بطريقة مباشرة، بل إن البعض يعتقد أننا لا نتكلّم أبدا بطريقة مباشرة»[6]، لذلك سعت إلى تقديم تبريرين يقفان وراء لجوء المتكلّم إلى التلميح بدلا من التصريح في بناء خطاباته ، وهما:

1– طبيعة الموقف الذي يفرض على المتكلّم اللّجوء إلى استعمال الأسلوب الضمني مثل « تجنب الخوض في موضوع الطابوهات في إطار مجتمع معين من أجل تفادي نقد وتأنيب النظام الفكري، والسياسي، والقانوني »[1]. ومعنى هذا الكلام أن هناك محظورات تمنع على المتكلّم التصريح بها لأنها قد تتعارض وطبيعة المجتمع (عادات ، دين...).

2– طبيعة الغرض الذي يفرض اللّجوء إلى استعمال المعنى الضمني للوصول إلى هدف معيّن مثل الكشف عن بعض الأسرار أو عن معطى يحتمل الشكّ...[2].

وهكذا نستنتج الأهمية المنوطة للضمنيات في عملية التبليغ وفي نجاح العملية التواصلية، إذ غالبا ما يؤدّي الخلل في مجموع الافتراضات المسبقة مثلا إلى سوء تفاهم بين المخاطِب والمخاطَب . لذا ينبغي أن تبنى هذه الضمنيات على معطيات وافتراضات معترف بها ومتفّق عليها بين الأطراف المشاركة في عملية التخاطب لضمان نجاح الفعل اللّغوي.

هـ – الذاتية: La Subjectivité

من المفاهيم التي تأخذ أبعادا معقّدة في التحليل التداولي للخطاب خاصة وأن الآثار اللّغوية للذاتية متعدّدة يعكسها توظيف أشكالا مختلفة من الوحدات الذاتية subjectivèmes ، ثم إنه« ليكاد يتعذر الحصول على نص لا نستشف فيه حضور الذات الناطقة به، إن هذه

---

[5] - C. K. Orecchioni, l'implicite , p 97.
[6] - Op. cit, p 05.
[1] - C. K. Orecchioni, l'implicite , p 277.
[2] - Op . cit , p 282 ,283.

الأخيرة تسجّل دائما حضورها في ملفوظها»[3]، وهو حضور يمكن له أن يكون حضورا صريحا أو ضمنيا، المهمّ أن كل ملفوظ يحيل بنفسه إلى ذات ناطقة به ودالة على وجوده بناء على منظومة السببيات، إذ يستحيل وجود خطاب بمعزل عن ذات ناطقة به. ووفقا لهذا الاعتبار يرى فوكو أنه « لا ينبغي مماثلة الذات في العبارة، بتلك العناصر النحوية التي تعود إلى ضمير المتكلّم في الجملة. أوّلا لأن الذات في العبارة ليست لصيقة بالمركّب اللّساني؛ وثانيا، لأن العبارة التي لا تنطوي على ضمير للمتكلم تضمن مع ذلك ذاتا»[4]. وهو قول يؤكّد في الحقيقة تباين الآثار اللّغوية للذاتية في الخطاب فضلا عن الحضور الصريح أو الضمني لها.

تعدّ أركيوني واحدة من الذين عنوا بدراسة الذاتية لا وبل بإفراد الحديث عنها وتحديد الأبعاد التداولية التي تنطوي عليها من خلال مصنّفها L'énonciation de la Subjectivité dans le langage. ومن بين الأفكار التي تطرحها فيه قولها بأن« كل وحدة لغوية لها معنى ذاتيا»[1]، ثم إنه وبحكم تعدّد الآثار اللّغوية للذاتية التي تعمد إلى تمييز وضعية المتكلّم وموقفه إزاء خطابه تقترح أركيوني حصرها في مجالين اثنين هما: الإشاريات déictiques، والوحدات الذاتية منها التأثيرية والتقييميةLes subjectivèmes affectif .

فبالنسبة للإشاريات« هي تلك الوحدات اللّسانية التي يستلزم عملها المرجعي الدلالي sémantico-référentiel الاهتمام ببعض العناصر المكوّنة لوضعية التواصل»[2]، وهي ذات أشكال مختلفة تحصرها الباحثة في« ضمائر الشخص، أسماء الإشارة، المحدّدات الزمانية، المحدّدات المكانية، وألفاظ القرابة»[3] .

ومن بين هذه الأشكال تعدّ ضمائر الشخص Les pronoms personnels من أكثر الإشاريات إحالة على الذات بناء على وظيفتها المتمثّلة في تحقيق الإطار التداولي للخطاب مع تحويل اللّغة إلى نشاط كلامي فردي، فوفقا لضمائر(أنا وأنت) يتشكّل الخطاب، إذ بمجرّد أن ينطق المتكلّم بـ(أنا) فإنه يحوّل نظام اللّغة لفائدته منصّبا في ذات الوقت شخصا آخر أمامه هو المخاطِب« أي أن وظيفة أنا هي نطق المتكلّم بأنا في حال الحديث»[4]، وإذا نطق المخاطَب فإنه يقول أيضا أنا. مما يدلّ على أن(أنا) يمكن أن يحيل لعدّة أشخاص ممن يتلفظون بهذا

---

[3] - دومينيك مانغونو ، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب ، ص 111 .
[4] – ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة، سالم يفوت، ط 03، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، 2005 . ص 86 .
[1] - C.K Orecchioni, L'énonciation de la subjectivité dans le langage , Armand Colin, Paris ,1980 .p70.
[2] - Op . cit , p36 .
[3] - Op . cit , p 40, 54 .
[4] - D. Maingueneau, Elément de linguistique pour le texte littéraire, P 03.

الضمير. ومن هنا نلاحظ كيف أن(أنا وأنت) يتقالبان في كل مرة بمجرّد تغيير رتبة المتكلّم. ولذا ينبغي تحديد مرجعية الضمائر لتحديد الأبعاد التداولية لها في إطار الخطاب .

وإذا كان بنفنيست بناء على ظاهرة تقالب الضمائر يرى أن الخاصية المميّزة للضمائر خارج الخطاب هو أنها أشكال فارغة لا تضمر شخصا معينا ولا مفهوما ثابتا، بمعنى أنها لا تحمل معنى في ذاتها إلا أنها فكرة ترفضها أركيوني التي ترى أنه« يمكن للضمير ألا يكون له مرجعية محدّدة خارج الخطاب ولكن من غير الممكن أن لا يكون له مفهوم. فالوحدات الإشارية تملك مرجعية في الخطاب لا تحملها في اللّغة»[5]؛ ومعنى ذلك أن أركيوني ترفض أن تكون الضمائر أشكالا فارغة من الناحية الدلالية لا المرجعية على أساس أنها تسمح لأي شخص باحتلال منزلة الفاعل في الخطاب بمجرّد توظيفه لضمير(أنا) مع علاقة يقيمها بينه وبين المخاطَب، مما يسمح بالقول أن تحديد القيمة المرجعية للضمائر يتوقّف أساسا على سياق توظيفها.

وكثيرا ما تطرح الضمائر إشكالا آخر يتعلّق بكون(أنا) و(أنت) شخص واحد، بمعنى أن المتكلّم قد يكون هو نفسه المخاطَب الذي يقوم بنقل الكلام إلى نفسه مثلما هو واقع في المونولوج باعتباره« حوار داخلي مشكّل أو معبّر عنه في لغة داخلية بين أنا المتكلّم وأنا المستمع، وأحيانا ما تكون أنا المتكلم هي الوحيدة المتكلّمة في مقابل أنا المستمع التي تبقى على الأقلّ حاضرة، ويعدّ حضورها ضروري وكاف لتناول مدلولية تلفظ الأنا الناطقة»[1].

ولا تنحصر آثار الذاتية في الخطاب على الإشاريات فقط بل تتجاوزها إلى توظيف الصفات، وبحكم أن الكلمات الذاتية في صنف النعوت كثيرة فقد قامت أركيوني بتوزيعها إلى:

- وحدات ذاتية تأثيرية affectifs
- وحدات ذاتية تقييمية évaluatifs . التي تنقسم بدورها إلى:
- صفات ذات أحكام قيمية évaluatifs axiologiques
- صفات ذات أحكام غير قيمية évaluatifs non axiologiques

ففيما يخصّ الصفات التأثيرية فهي« صفات تعبّر على خاصية من خاصيات الموضوع الذي تعمل على تحديده، مع ردّة فعل تأثيرية من طرف الذات المتكلّمةsujet parlant عن هذا الموضوع »[2]، ومثال ذلك قولنا: مؤلم، مضحك، محزن...

---

[5] - C.K Orecchioni, L'énonciation de la subjectivité dans le langage , p37.
[1] - Emile Benveniste, Problèmes de linguistique générale, Tome 01 .p 86.
[2] - C.K Orecchioni, L'énonciation de la subjectivité dans le langage , p84 .

أما النمط الثاني من الصفات التقييمية ذات الأحكام القيمية فإن الأمر يتعلّق فيها بالصفات التي تحيل على« تحديد حكم قيمة ايجابي أو سلبي للاسم الموصوف»[3]، كقولنا مثلا: جميل، قبيح...، في حين تحيل الصفات التقييمية ذات الأحكام غير القيمية على الصفات« التي تصوغ حكم قيمة لا تحتمل ردّة فعل تأثيرية من لدن المتكلّم»[4]، كقولنا مثلا:

كثير، قليل← بناء على معيار الكمية

طويل، قصير← بناء على معيار الطول

فهي صفات ترتبط أساسا بمعيار التقييم لصنف الموضوعات المعطاة.

II- في مفهوم التشكيلة الخطابية

1- التشكيلة الخطابية: المصطلح والمفهوم

أ- تحديد المصطلح

يتألّف مصطلح التشكيلة الخطابية المترجم عن المصطلح الأجنبي الفرنسي Formation discursive من لفظتين هما: التشكيلة la formation وخطابية discursive ولكل لفظ منهما مفهومه الخاص، فقد يبدو أن مفهوم التشكيلة هو مفهوم عام، باختلاف مفهوم الخطاب الذي هو مفهوم خاص، لذلك وجب تحديد دلالة كل مصطلح حتى يمكننا الجمع بينهما للوصول إلى تحديد دلالة المصطلح العام.

ففيما يخصّ مصطلح formation فإنه مشتق من الفعل former الذي يرتبط أساسا بالتشكيل أو التأليف أو التكوين أو الصياغة[1]، وعليه يقابل مصطلح formation لفظ تركيبة أو تشكيلة أو وحدة تضمّ مجموعة من العناصر مما يؤكّد على خاصية التجميع، حيث يطلق هذا اللفظ على« مجموعة من الأشخاص، أو على مجموعة من العناصر لها نفس الخصائص، أو على تشكيلة نباتية تضمّ مجموعة من النباتات بالرغم من اختلاف أماكن نموّها»[2].

---

[3] - Op .cit , p91.

[4] - Op .cit , p 85 ,86 .

[1] - المنجد ، قاموس فرنسي- عربي ، ط 04 ، دار المشرق ، بيروت ، لبنان ، 1989 . ص 387.

[2] - le petit Larouss , p 451.

أما فيما يخصّ مصطلحdiscursive فإنه مشتق من مصطلح discours أي ما له علاقة بالخطاب، والخطاب في أبسط تعريفاته يحيل على« نوع من التناول للّغة، أكثر مما يحيل على حقل بحثي محدّد»[3]، فهو لذلك ليس بمبحث لساني بحت على أساس أنه يفترض تمفصل اللّغة مع معطيات غير لغوية.

فالمصطلح الذي نحن بصدد التعريف به هو التشكيلات الخطابية أي التشكيلات التي لها علاقة بالخطاب.

ب- تحديد المفهوم

يوظّف مفهوم التشكيلة الخطابية أساسا في المدرسة الفرنسية école française لتحليل الخطاب وهو مفهوم يعود الفضل في ظهوره إلى الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو M.Foucault من خلال كتابه"l'archéologie de savoir" أو "حفريات المعرفة" ، وقبل أن نأتي على تحديد مفهوم التشكيلة الخطابية لا بأس أن نشير إلى ما قاد فوكو إلى استحداث هذا المصطلح.

ففي إطار حديثه عن وصف العبارات داخل حقل الخطاب، والعلاقات التي قد تنشأ بينها مع ما يحيل إليه لفظ العبارة الذي يبدو بالنسبة لنا من الوحدات الأساسية التي يبنى عليها الخطاب، ولكنها بالنسبة لفوكو لفظ يطلق« على الكيفية التي توجد عليها مجموعة من الأدلة»[1]، وهي كيفية لا يتمّ النظر وفقها للعبارة على أنها مجرّد علامات، بل أنها كيفية تسمح بتحديد الارتباط الحاصل بينها وبين الموضوع الذي تحيل إليه وتعبّر عنه، وتحديد موقعها بين مجموع الأدلة المتواجدة معها، إضافة إلى تحديد موقع الأشخاص المتلفظين، ثم إنها كيفية تسمح بتحديد إمكانيات التكرار والعثور على بعضها في مجموعات خطابية مختلفة. ففي إطار ذلك يرى فوكو أن ثمّة عبارات تنتمي إلى حقل معرفي محدّد زمنيا على عكس عبارات أخرى، مما جعله يطرح جملة من الإشكالات من قبيل: كيف يمكن القول عن مجموعة من العبارات المختلفة زمنيا أنها تنتمي إلى نفس الخطاب أو أنها استمرار له؟ أيُّ نوع من الصّلات التي يمكن تصوّرها بين مجموعة من العبارات التي تشكّل حقلا خطابيا معينا؟ هل يمكن لمجموعة من العبارات التي تشكّل حقلا خطابيا معينا أن تتطوّر عبر الزمن دون أن يصيبها أي تغيير؟

---

[3] - دومينيك مانغونو ، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب ، ص 34 ، 35.

[1] - ميشال فوكو، حفريات المعرفة ، ص 100 .

أم أنها ستتداخل مع حقول خطابية أخرى؟ ثم ما هو الأساس الذي تستمد منه تلك العبارات وحدتها ؟[2].

ولمعالجة هذه الإشكاليات يقدّم لنا فوكو أربعة افتراضات يقوم باختبارها ، وهي:

1- **الافتراض الأوّل** يقوم على أساس أن العبارات« المختلفة الأشكال و المبعثرة في الزمان، تشكّل مجموعا واحدا، إذا كانت ترجع بصورة أو بأخرى إلى ذات الموضوع وتحيل نفسها عليه»[3]، وهو افتراض يذهب فوكو إلى دحضه على أساس أن مجموع العبارات التي تميّز تخصّصا معينا لا تبقى على حالها مع مرور الزمن لأنها تخضع للتطوّر. وفي هذه الحالة فإنه يستحيل النظر إلى الخطاب كوحدة متناسقة العبارات. وما يشكّل وحدة الخطاب هنا هو « مجموعة القواعد التي تحدّد تحوّل مختلف موضوعاته، وعدم تطابقها عبر الزمن»[1]، مما يجعل الاهتمام منصبا على وصف تبعثر أو توزّع تلك الموضوعات.

2- يقوم **الافتراض الثاني** على أساس« أنه لتحديد مجموعة من العلاقات بين عدد من العبارات لابدّ من التركيز على شكلها ونمط تسلسلها وترابطها»[2]، حيث أن هناك مجموعة من العبارات المتباينة علينا البحث عن نظام توزّعها ، وكيفية استناد بعضها إلى بعض، والتحوّل الذي قد تخضع له ، والتغيّرات التي تطرأ عليها.

3- ويقوم **الافتراض الثالث** على إمكانية« إقامة مجموعة من العبارات عن طريق تحديد نظام المفاهيم الدائمة والمتناسقة المعتمدة فيها»[3]. وإذا حاولنا تحديد جملة المفاهيم التي تنتمي إلى خطاب معيّن فإننا نجد أنفسنا أمام إشكال مفاده أن قائمة المفاهيم غير ثابتة حيث أننا نصادف مفاهيم جديدة في كل مرة ، وهذه الأخيرة إما أن تكون على اتّصال بالمفاهيم الأولى أو على انفصال عنها. ولكن هذا لا يمنع من وجود وحدة خطابية مستمدة لا من تناسق المفاهيم بل من كيفية انبثاقها وتوزّعها عبر الخطابات المختلفة.

4- أما **الافتراض الرابع** فيقوم على أساس أنه« لأجل تجميع العبارات في وحدات حقيقية، ينبغي وصف تسلسلها وتتابعها ووصف أشكال التوحيد التي تظهر بها: كوحدة المضامين الفكرية وتماثلها وثباتها»[4]. وفي هذا الشأن يمكن لفكرة محورية ما أن تستقطب مجموعة من

---

[2] - المرجع نفسه ، ص 31.
[3] - المرجع نفسه ، ص 32.
[1] - ميشال فوكو، حفريات المعرفة ، ص 33.
[2] - المرجع نفسه ، ص 33.
[3] - المرجع نفسه ، ص 34.
[4] - المرجع نفسه ، ص 35.

الخطابات المختلفة. كما يمكن تجسيد فكرة واحدة بخطابين مختلفين أو بنمطين من التحليل، مما يعني أن الأساس هنا لا يتعلَّق بوصف المضامين الفكرية في ذاتها بل بوصف الكيفية التي تتوزّع بها .

انطلاقا من هذه الفرضيات نخلص للقول أن وحدة العبارات التي تشكّل حقلا خطابيا معينا هي وحدة لا تبنى على موضوعات محكمة البناء، ولا على طريقة خاصة في الكتابة، أو على اعتماد منظومة مفاهيمية معينة، ثم إنها وحدة لا تُستَمَد من بقاء نفس المضامين الفكرية واستمرارها بل من تحديد أشكال التوزّع أو التبعثر؛ أي توزّع العبارات والمفاهيم والموضوعات داخل تشكيلة خطابية معينة. من هنا يأتي اهتمام فوكو ليتركّز على دراسة أشكال انتظام العناصر المشكّلة لبناء ما، كنظام ظهورها المتعاقب، واقترانها المتزامن، إذ ليس الغرض من الدراسة إبراز مواطن التناسق ووصف البناء الداخلي، بقدر ما ينصب على صياغة قانون التوزّع.

إن وجهة النظر هذه هي الأساس الذي يقوم عليه مفهوم التشكيلة الخطابية عند فوكو، حيث يرى أننا« حينما نتمكّن من إثبات منظومة تبعثر ما من هذا النوع، داخل عدد معين من العبارات، وعندما نقف على شكل ما من أشكال الانتظام(يتّخذ صورة نظام أو اقتران أو مواقع أو مجاري عمل أو تحوّل) بين الموضوعات وأنواع التعبير و التصوّرات والاختيارات الفكرية، سوف نقول من باب الاصطلاح إننا أمام تشكيلة خطابية»[1]. وعلى هذا الأساس تكون التشكيلة الخطابية عند فوكو منظومة تبعثر لمجموعة من العناصر هي موضوعات الخطاب وعباراته ومفاهيمه ومضامينه الفكرية. كما يمكن النظر إليها على أنها بنية باعتبارها تتألف من مجموعة علاقات بين عناصر مبعثرة. ويمكننا وصف تبعثرها إذا تمكّنا من تحديد القواعد أو أشكال الانتظام التي تشكّلت وفقها. وفي هذه الحالة فقط يمكننا الحديث عن وحدة الخطاب كما سبقت الإشارة إلى ذلك، وهي وحدة غير مرتبطة بتاتا بوحدة تناسق العناصر المكوّنة بل بوحدة المنظومة التي سمحت بذاك التكوّن والتوزّع الحاصل بين العناصر، وهذا ما يصوغه قول فوكو:« فإذا أمكن الحديث عن وحدة، فإنها لا تمثّل على الإطلاق، وحدة تناسق مرئي ومدرك لعناصر مكوّنة بل وحدة تكمن فيما وراء ذلك، في المنظومة التي تحكم تكوّنها وتسمح به»[2].

---

[1] - ميشال فوكو، حفريات المعرفة ، ص 37.

[2] - المرجع نفسه ، ص 67 .

وبناء على ذلك يظهر اعتداد التشكيلة الخطابية بعامل الزمن لأنها تهتم أوّلا وأخيرا بتحديد أشكال الانتظام الخاصة بتطوّرات زمانية مما يعني أنها شكل زماني .

ويأتي توظيف فوكو لهذا المصطلح بالذات تحاشيا لجملة مصطلحات أخرى من قبيل «العلم» ، «الإيديولوجيا»، «النظرية» كونها لا تفي بالإشارة إلى التبعثر.

وبتعبير آخر يوظف مفهوم التشكيلة الخطابية عند فوكو« للدلالة على مجموعة الملفوظات المردودة إلى نظام واحد من القواعد المحدّدة تاريخيا»[3] أي في إطار تموقع محدّد في فترة محدّدة. والقول بذلك لا يعني أن التشكيلة الخطابية عبارة عن ملفوظات وكفى، وإنما هي ملفوظات تخضع لانتظام معيّن يأخذ بعين الاعتبار الانتظام الحاصل بين العناصر المشكّلَة لبناء ما كصيغ التعبير و المفاهيم والمضامين الفكرية من أجل خدمة الموضوع العام . وهي العناصر التي يبنى عليها التوزّع .

وما يمكن أن نستخلصه من القول السابق كذلك أن التشكيلة الخطابية هي شكل زماني مكاني، وبعبارة أشمل هي شكل تاريخي مما يطرح مشكل وجودها وانبثاقها في حدود حيّز تاريخي معيّن .

وإذا كان من الممكن اعتبار التشكيلة الخطابية منظومة ملفوظات فهي منظومة تسوق للحديث عن المنظومة العبارية ما دامت الملفوظات لا تنتظم إلا في عبارات محكمة لتكوّن بناء خطابيا معينا. وعلى هذا الأساس يمكننا النظر إلى التشكيلة الخطابية باعتبارها منظومة عبارات، وهذا ما يمكن أن نستخلصه من قول فوكو:« إن التشكيلة الخطابية، هي المنظومة العبارية العامة التي تحكم مجموع الإنجازات، وهي منظومة لا تحكمه مع ذلك وحدها، ما دام يخضع كذلك حسب أبعاده الأخرى، لمنظومات منطقية ولسانية وسيكولوجية»[1].

فإذا كان المقصود من القول أن التشكيلة الخطابية منظومة عبارية، فالمعنى أنها مجموعة من العبارات التي تلعب دورا أساسيا في تحديد الإنجازات اللفظية، هذه الأخيرة التي يقصد بها« كل مجموعة من الأدلة التي يتمّ الحصول عليها فعليا، اعتمادا على لغة طبيعية(أو صنعية)»[2]، غير أنه تحديد لا يتوقّف فقط على منظومة العبارات لأنه يخضع كذلك لمنظومات منطقية ولسانية وسيكولوجية، على أساس أن مجموع الإنجازات اللفظية(مجموعة

---

[3] - دومينيك مانغونو ، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب ، ص 56 ، و P. charaudeau, D. Maingueneau, Dictionnaire d'analyse du discours , P 270.

[1] - ميشال فوكو، حفريات المعرفة ، ص 107 .

[2] - المرجع نفسه ، ص 100 .

أدلة) ترتبط فيما بينها على مستوى القضايا بروابط منطقية، وعلى مستوى الجمل بروابط نحوية أو لسانية، وعلى مستوى الصياغة بروابط سيكولوجية.

وهكذا نستنتج أن مفهوم التشكيلة الخطابية لا ينفصل عن كونها منظومة ملفوظات أو عبارات تنتسب إلى نفس نظام التكوّن غير أنها منظومة تبنى أساسا على توزّع خاص لجملة من العناصر هي: الموضوع، صيغ التعبير، المفاهيم، والإستراتيجيات الخطابية، وهي الاتّجاهات الأربعة التي يسير فيها تحليل أيّة تشكيلة خطابية ويترّتب عنها تحديد النظام الذي يحكمها والتوزّع الذي تخضع له والحقل المشترك الذي يمكن أن تتواجد فيه مع منظومات أخرى. وبشكل مختصر علينا البحث عن الكيفية التي تتواجد عليها عناصر تلك المنظومة.

وإذا كان هذا حديث فوكو عن التشكيلة الخطابية إلا أنه حديث ميزته الخاصة أنه كان بمعزل عن إطار تحليل الخطاب ويعود الفضل إلى بيشوPècheau في إعادة صياغته واعتماده كمصطلح من مصطلحات تحليل الخطاب، حيث يفترض« بأن(كل تشكيلة اجتماعية) التي يمكن توصيفها من خلال علاقة ما بين الطبقات الاجتماعية، تستلزم وجود (مواقف سياسية وإيديولوجية ليست من صنع الأفراد، بل هي تنتظم في تشكيلات تقوم بينها علاقات صراع وتحالف وهيمنة)، إن هذه التشكيلات الإيديولوجية تنطوي على (تشكيلة أو عدّة تشكيلات خطابية مترابطة تحدّد ما يمكن أو يجب أن يقال يصاغ في شكل خطاب أو خطبة أو هجاء أو عرض أو برنامج...) انطلاقا من موقف محدّد في صلب ظرف معين»[1].

فاللافت للانتباه أن مفهوم التشكيلة الخطابية عند بيشو يأخذ بعدا سوسيولوجيا على أساس أنه جاء مرادفا للتشكيلة الاجتماعية، حيث جعل كل تشكيلة خطابية تحيل إلى تشكيلات إيديولوجية متصارعة وليدة مواقف سياسية وإيديولوجية. ومن ثمّة فهو مفهوم بقدر ما يتّخذ منحا اجتماعيا إلا وله منحا إيديولوجيا. و في اعتقادنا أن التموقعات الإيديولوجية التي ينطوي عليها الخطاب هي التي تكسب التشكيلة الخطابية هوّيتها الخاصة لأنها تسمح بتحديد أشكال الصراع في مجتمع ما وفي فترة تاريخية محدّدة.

وقد تبلور هذا المفهوم واتّسع أفقه أكثر في حقل تحليل الخطاب مع مانغونو الذي يذهب للقول أنَ التشكيلة الخطابية مصطلح لا يمكن تحديد مفهومه بدقّة حتى أنه يصفه بالمرونة، يقول مانعونو:« إن استعمال مصطلح التشكيلة الخطابية يتّصف إذن بالمرونة: فبالنسبة لفترة

---

[1] - دومينيك مانغونو ، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب ، ص 56 ، و P. charaudeau, D Maingueneau, Dictionnaire d'analyse du discours, P 270.

تاريخية معينة، يجري الحديث عن تشكيلات خطابية بالنسبة للخطاب الشيوعي، وبالنسبة لمجموع الخطابات الصادرة عن إدارة ما، وبالنسبة للملفوظات التي تنتمي لعلم معين، وبالنسبة لخطاب أرباب العمل والفلاحين إلخ»[2]، بمعنى أننا يمكن أن نعثر في فترة تاريخية معينة على عدّة تشكيلات خطابية .

هذا بشكل مختصر عن مفهوم التشكيلية الخطابية. وفيما يلي سنعرض لخصائصها وقواعدها وهما عنصران لا ينفصلان عن تحديد مفهومها.

2- خصائص التشكيلة الخطابية

بناء على اعتبار التشكيلية الخطابية مجموعة من الملفوظات التي يمكن حصرها في نفس التموقع الاجتماعي والتاريخي بواسطة نظام من القواعد ، فإننا يمكن أن نعثر في فترة تاريخية ما على عدّة تشكيلات خطابية. وهذه التشكيلات يمكن أن نخضعها إلى التصوّر التقابلي التفاضليConception contrastive؛ أي أن ننظر إلى« كل تشكيلة كفضاء مستقلّ توضع في علاقة مع غيرها من التشكيلات الأخرى»[1] وهي علاقات قد تبنى على التحالف أو على الصراع أو على الهيمنة، مما يسمح بتحديد القيمة الخطابية لكل تشكيلة. ففي الحالة الأولى ينظر إلي كل تشكيلة كبناء قابل لإقامة علاقات مع تشكيلات أخرى، أما في الحالة الثانية فإنه ينظر إلى كل تشكيلة كفضاء مستقلّ غير قابل لإقامة علاقات مع تشكيلات أخرى. هذا من جهة، ومن جهة أخرى يمكن لتشكيلة خطابية ما أن تتدرج في سلسلة تشكيلات خطابية سابقة، كما يمكن لها أن ترتبط بمجموعة من العناصر(موضوعات، مفاهيم، مضامين فكرية) المنتجة سابقا داخل نفس التشكيلة الخطابية[2]. وفي هذه الحالة فقط يمكننا الحديث عن الذاكرة الخطابية Mémoire discursive المزدوجة (خارجية وداخلية) التي تمتلكها التشكيلة الخطابية لأنها قادرة على أن تستثمر عناصر منتجة داخل نفس التشكيلة أو خارجة عنها. وهذا الكلام يحيلنا للقول أنه يمكن لبعض العناصر أن تستثمر في عدّة تشكيلات، فبقدر ما قد تستقلّ تشكيلة ما بعناصر محدّدة، بقدر ما يمكن لعناصر أخرى منتظمة داخل تشكيلة خطابية

---

[2] - دومينيك مانغونو ، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب ، ص 57 ، و P. charaudeau, D Maingueneau, Dictionnaire d'analyse du discours, P 271.

[1] - دومينيك مانغونو ، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب ، ص 57 ، و P. charaudeau, D. Maingueneau, Dictionnaire d'analyse du discours , P 271.

[2] - دومينيك مانغونو ، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب ، ص 77.

ما أن تتواجد داخل تشكيلات خطابية أخرى وحينئذ يمكن أن نعثرعلى«عناصر تبقى محافظة على هوّيتها عبر وضعيات مختلفة، ويظلّ شكلها ومضمونها ثابتين، لكن تشكيلاتها تكون متغايرة»[3] دون أن يؤثّر ذلك على هوّية كل تشكيلة خطابية، مما يؤكّد أن مفهوم التشكيلة الخطابية يتجاوز مجرّد كونها مجموعة ملفوظات. وفي الوقت الذي يقول فيه فوكو بذلك، يرى بيشو أن« الكلمات تتغيّر معانيها بانتقالها من تشكيلة خطابية إلى أخرى»[4]. ولكلا الطرحين أثرهما الواضح على المعنى، ومن ثمّة تأثيرهما في علم الدلالة.

وفضلا عن ذلك يمكن« أن تحتلّ بعض العناصر التي تأتي في آخر ما تفرزه تشكيلة خطابية ما، مكان الصدارة في تشكيلة خطابية لاحقة وتلعب دورا أولّيا فيها... كما تعاود بعض العناصر الظهور من جديد، بعد مضي مدّة معينة على إهمالها أو حتى إبطالها»[1].

وإذا كان من الممكن لتشكيلة خطابية ما أن تحلّ محلّ أخرى فالمقصود بذلك« أن تحوّلا عاما ما طرأ على العلاقات دون أن يصيب بالضرورة كل العناصر، وإن العبارات أمست تخضع لقواعد تكوين جديدة، لا يعني أن سائر الموضوعات والمفاهيم والاختيارات النظرية قد اختفت»[2]. وهذا يعني أن التشكيلة الخطابية الجديدة ترتبط ارتباطا وثيقا بالتشكيلة التي حلَّت محلَّها بفضل تكرار بعض العناصر. وفي هذه الحالة نعمل على استخلاص علاقات الاتّصال والتكرار.

هذا عرض مجمل لبعض خصائص التشكيلة الخطابية.

3- قواعد التشكيلية الخطابية

لقد أشرنا سابقا أن مفهوم التشكيلة الخطابية بمنظومتها التكوينية يرتبط أساسا بمبدأ التوزّع، وعليه يطلق اسم قواعد التشكيلة« على الشروط التي تخضع لها عناصر ذاك التوزّع (الموضوعات، أوجه التعبير وصيغه، المفاهيم، الاختيارات الفكرية). فقواعد التشكيلة هي شروط الوجود(وكذلك التواجد والاحتفاظ والتحوير الاختفاء) داخل توزّع خطابي معطى»[3]. وبالتالي فقواعد تشكيلة خطابية ما ترتبط أساسا بالانتظام الحاصل بين عناصر التوزّع ، مما يجلي لنا بوضوح أن الأمر لا يتعلّق بحشد عناصر وحشرها داخل بناء قائم بذاته، لأنه حشد

---

[3] - ميشال فوكو ، حفريات المعرفة ، ص 160 .
[4] - دومينيك مانغونو ، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب ، ص 56.
[1] - ميشال فوكو ، حفريات المعرفة ، ص 160.
[2] - المرجع نفسه ، ص 159.
[3] - المرجع نفسه ، ص 38.

لابدّ أن يراعي ضوابط منهجية ترتبط أساسا بتوزّع العناصر و تسمح بإمكانية الإشارة إلى هذا الموضوع وتوظيف تلك العبارات واستخدام تلك المفاهيم وتنظيم تلك المضامين، مع ما يمكن أن يصيب هذه العناصر من تغيّر وتبدّل أو من استمرار وثيق الصلة بالممارسة الخطابية. ويتعلّق الأمر بشروط الوجود والتواجد، وشروط الاحتفاظ والاختفاء.

فبالنسبة لشروط الوجود والتواجد فإن الأمر يتعلّق بالانبثاق المتآني أوالمتعاقب لهذه العناصر وكيفية تواجدها أي توزّعها داخل بناء خطابي معطى. أما بالنسبة لشروط الاحتفاظ والاختفاء فإن الأمر يتعلّق بمدى محافظة عنصر ما من العناصر على شكله ومضمونه بانتقاله من تشكيلة لأخرى. أو بتعبير آخر هل يحافظ على هوّيته رغم اختلاف الوضعيات. ولكن بقدر ما قد تستمرّ بعض العناصر وتحافظ على هوّيتها عبر الزمن بقدر ما قد تختفي أخرى، أوعلى الأقلّ يصبح دورها هامشيا بعدما كانت تحتلّ الصدارة في تشكيلة خطابية ما.

والملاحظ أن هذه الشروط وثيقة الصلة بطبيعة تلك العناصر. ففيما يخصّ وحدة مجموع الملفوظات بالنظر إلى الموضوعات« هي مجموع القواعد التي تحدّد تحوّل مختلف موضوعاته وعدم تطابقها عبر الزمن، والانفصال الذي يصيبها والتقطّع الداخلي الذي يوقف استمرارها»[1]. ثم أنه لتحديد العلاقات القائمة بين العبارات علينا البحث عن نظام توزّعها وكيفية استناد بعضها إلى بعض، أو التحوّل الذي قد تخضع له والتغيّرات التي تطرأ عليها. والأمر سيان بالنسبة للمفاهيم، والاختيارات الإستراتيجية.

وبناء على هذه المعطيات فإن التشكيلة الخطابية تضع موضع اهتمام التحوّلات والتغيّرات والتطوّرات التي تخضع لها عناصر التوزّع، كما تهتم برصد إمكانية التوافق أو اللاتوافق الموجود بين حقب زمنية.

ومن خلال هذا الكلام يمكن لنا أن نستوعب بعضا من تلك الشروط.

4- علاقة التشكيلة الخطابية ببعض مصطلحات تحليل الخطاب

أ-التشكيلة الخطابية وجنس الخطاب Genre de discours

من خلال الطرح السابق لمفهوم التشكيلة الخطابية تبدو العلاقة قائمة بينها وبين جنس الخطاب على أساس أنه« لا يمكننا تأويل ملفوظ إن كنّا لا نعرف إلى أي نوع ينتمي»[2]، ضف إلى ذلك أن مجموع تلك الملفوظات المنتظمة لتكوين تشكيلات خطابية تندرج ضمن

---

[1] - ميشال فوكو ، حفريات المعرفة ، ص 33.

[2] - دومينيك مانغونو ، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب ، ص 61.

جنس خطابي معين. وبناء عليها فإننا نتعرّف بداهة على جنس الخطاب الموظّف وعلى بنيته التكوينية، وهذه الفكرة يشير إليها باختين M.Bakhtine في قوله:« عند استماعنا لكلام الغير، فإننا نتعرّف فورا، ومن خلال الكلمات الأولى على جنس الخطاب وأن نتنبأ بحجمه(الطول التقريبي للكلّ الخطابي)، وببنيته التكوينية، وتوقّع نهايته، وبتعبير آخر، منذ البداية نحن نولي الاهتمام للكلّ الخطابي»[3]، فالوصفة الطبية كجنس خطابي تشتمل على ملفوظات طبية خاصة وتعتمد أسلوبا علميا، والأمر يختلف عن خطبة الصّلاة التي تشتمل على ملفوظات دينية كما تركّز على توظيف أساليب الوعظ والإرشاد.

ومن جهة أخرى« يمكننا السعي إلى حصر القواعد التي تنتظم نوعا ما (مثلا الخطبة) بمعزل عن التشكيلات الخطابية، كما يمكننا النظر في الكيفية التي بموجبها ترتاد تشكيلة خطابية ما النوع(فنوع الخطبة لا يرتاد بنفس الطريقة من قبل القسّ الأصولي والقسّ التقدّمي)، ذلك أن كل تشكيلة تتّسم بارتياد عدد من الأنواع على حساب أنواع أخرى»[1].

وإذا كانت التشكيلة الخطابية لا يمكن لها أن تستغني عن جنس الخطاب إلا أنها تتبنّى طريقة معينة في توظيفه لبلوغ غايتها وتبليغ رسالتها، كما أنها يمكن أن توظّف جنسا خطابيا معينا يتلاءم وموضوعها. وهذا يدلّ على أن للتشكيلة الخطابية دورها في اختيار جنس الخطاب الذي يخدم أغراضها.

وهكذا نستنتج أن جنس الخطاب يخضع لتأثير التشكيلة الخطابية كما تخضع هذه الأخيرة لتأثيره.

ب-التشكيلة الخطابية والمساحة الخطابية Surface discursive

توضع كل تشكيلة خطابية باعتبارها مجموعة من الملفوظات الخاضعة لنظام من القواعد في تقابل مع المساحة الخطابية أي« الملفوظات المحصّلة التي تنتمي إلى هذه التشكيلة الخطابية»[2].

ج-التشكيلة الخطابية والممارسة الخطابيةPratique discursive

هو مصطلح تربطه علاقة وثيقة بمصطلح التشكيلة الخطابية لدرجة أنه قد يوظّف كلفظ مساو لها، وبإمكاننا أن ندرك التداخل الموجود بينهما بعد تحديد دلالة هذا المصطلح الذي

---

[3] -Mikhail Bakhtine, Esthétique de la création verbale, Gallimard, 1984 .p285.

[1] - دومينيك مانغونو ، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب ، ص 61.

[2] - ميشال فوكو ، حفريات المعرفة ، ص 58.

يحيل إلى« مجموعة من القواعد الموضوعية والتاريخية المعينة والمحدّدة دوما في الزمان والمكان، والتي حدّدت في فترة زمنية بعينها، وفي نطاق اجتماعي واقتصادي وجغرافي أو لساني معطى، شروط ممارسة الوظيفة العبارية»[3].

انطلاقا من القول نستنتج أنه مفهوم يتعلَّق أساسا بجملة من القواعد الموضوعية والتاريخية المحدّدة في الزمان والمكان، والتي تعمل على ضبط العملية التلفظية، وهي نفس الفكرة التي يطرحها مفهوم التشكيلة الخطابية ما دام الأمر يتعلَّق بمجموعة من الملفوظات الخاضعة إلى نظام من القواعد المحدّدة في إطار تموقع معين، في فترة معينة.

وعلاوة على ذلك يحيل مصطلح الممارسة الخطابية إلى نظام من الشروط المؤسساتية التي تخضع لها العملية التلفظية، وهي شروط بإمكانها أن تحدّد الوضعيات المختلفة التي يمكن للمتلفظ أن يحتلّها. و الحقيقة أن الحديث عن الشروط المؤسساتية هو حديث عن شروط لا تنفصل عن النطاق الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والجغرافي... وفي هذه الحالة يتمّ النظر إلى الخطاب على أنه« شكل من النشاط الاجتماعي سواء من حيث المنظور الماركسي(الخطاب بوصفه ممارسة) أو من المنظور التداولي»[1]. وهي الفكرة التي يجتمع عندها كل من مصطلح الممارسة الخطابية والتشكيلة الخطابية، والأكثر من ذلك قد تخوّل للأوّل منهما أن يوظّف كلفظ مساو للثاني. وكتأييد لهذه الفكرة لا بأس أن نشير إلى ميدان استعمال مانغونو لهذا المصطلح؛ حيث يستعمله«عندما يتعلَّق الأمر بالإحاطة بتشكيلة خطابية بوصفها غير منفصلة عن الجماعات الخطابية التي تنتجها وكيفية بروزها وانتشارها»[2]، مما يؤكّد على الطابع الاجتماعي الذي تستوجبه كل ممارسة وكل تشكيلة خطابية.

وبناء على ما سبق نخلص للقول أن كل تشكيلة خطابية ما هي في حقيقة ذاتها إلا ممارسة خطابية.

د- التشكيلة الخطابية وعالم الخطاب Univers discursif

هما مصطلحان بينهما علاقة وثيقة على أساس أن عالم الخطاب يمكن أن يعرّف بالنظر إلى التشكيلة الخطابية بأنه« مجموع التشكيلات الخطابية بكافة أنواعها التي تمارس تفاعلا أو

---

[3] - المرجع نفسه ، ص 109 .
[1] - دومينيك مانغونو ، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب ، ص 94.
[2] - المرجع نفسه ، ص 94 .

تأثيرا متبادلا في ظروف معطاة. هذا العالم الخطابي يمثّل بالضرورة مجموعا مكتملا أو محدّدا حتى وإن لم يكن مضبوطا في عمومه»[3].

وفي صلب عالم الخطاب« توجد التشكيلات الخطابية في علاقة تنافس بالمعنى الواسع، مما يجعلها تنفتح على مجابهة للتحالف أو الحياد»[4]. ومفاد هذا الكلام أننا نطلق عالما خطابيا على مجموعة من التشكيلات الخطابية المختلفة أي التي تنتمي إلى حقول خطابية متباينة، والتي تخضع في اجتماعها ذاك إلى تأثيرات متبادلة تبنى أساسا على علاقات تحالف أو صراع. فإما أن تسمح التشكيلات بإقامة علاقات تحالف، وإما أن ينظر إليها كأبنية مغلقة تقوم بينها علاقات صراع.

هـ- التشكيلة الخطابية وما بين الخطاب Interdiscours

بالرغم من تعدّد مفاهيم مصطلح ما بين الخطاب إلا أنه يوضع في تقابل مع مصطلح التشكيلة الخطابية بناء على التصوّر بين خطابي Conception intradiscours الذي يرى بأن« التشكيلة الخطابية لا تتشكّل ولا تقوم إلا من خلال ما بين الخطاب»[1]. ولتحديد طبيعة العلاقة بينهما نعرض لتلك المفاهيم المتباينة لمصطلح ما بين الخطاب . فقد يعرّف على أنه « مجموع الخطابات التي تنتمي لنفس الحقل الخطابي أو حقول متباينة، لفترات مختلفة»[2]؛ بمعنى أنه يمكن أن يطلق على مجموعة من التشكيلات الخطابية التي تنتمي لنفس الحقل الخطابي أو حقول متباينة لفترات مختلفة، وما تحيل إليه من أبعاد إيديولوجية.

وبالنظر إلى خطاب ما فإنه يمكننا أن نطلق ما بين خطاب كذلك على« مجموع الوحدات الخطابية التي يدخل معها في علاقات، ووفق العلاقة ما بين خطابية التي ننتصر لها، فقد يتعلّق الأمر بخطابات مستشهد بها وخطابات سابقة من نفس النوع وخطابات معاصرة لأنواع أخرى»[3]. وقد يتعلّق الأمر هنا بمجموعة من الوحدات الخطابية التي تتّخذ أبعادا ثابتة أو متغيّرة بانتقالها من تشكيلة خطابية لأخرى.

وهكذا نلاحظ ذاك الانسجام الموجود بين كلا المفهومين، ثم إن مفهوم التشكيلة الخطابية لا يخرج في إطاره العام عن مفهوم ما بين الخطاب.

---

(3)-D. Maingueneau ,Genèses du discours ,2éme Edition ,Pierre Mardaga , Bruxelles ,1984. P 27.
(4)- OP . cit , P 28.

(1) - دومينيك مانغونو ، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب ، ص 58 .
(2) - المرجع نفسه ، ص 69 .
(3) - المرجع نفسه ، ص 70 .

هذه بعض من مصطلحات تحليل الخطاب التي تقيم علاقة جوارية مع مفهوم التشكيلة الخطابية ، وانطلاقا من تلك التقابلات يمكننا الإحاطة أكثر بذاك المفهوم.

III – التعريف بالعصر الأموي

1- تحديد العصر

أ- أصل التسمية

سمي كذلك نسبة لبني أمية، وإذا جئنا إلى تحديد أصلهم وجدناهم ينتسبون إلى جماعة « بني أمية بن عبد شمس بن عبد مناف وهو أمية الأكبر: حرب بن أمية، وأبو حرب، وسفيان وأبو سفيان، وعمرو، وأبو عمرو، وهؤلاء يقال لهم العنابس، والعاص، وأبو العاص، والعيص وأبو العيص، وهؤلاء يقال لهم الأعياص، ومنهم معاوية بن أبي سفيان، وعثمان بن عفّان»[1].

يطلق العصر الأموي على فترة حكم بني أمية لأن كل الخلفاء الذين تداولوا على السلطة كانوا من بني أمية بدءً بمعاوية بن أبي سفيان- مؤسّس الدولة الأموية – وصولا إلى مروان بن محمد بن مروان بن الحكم آخر خلفاء بني أمية في الشام.

وعليه فالمقصود بالعصر الأموي هو العصر الذي جرى فيه تحوّل الخلافة إلى بني أمية حيث استولى معاوية على مقاليد الخلافة عام 41 هـ وجعلها وراثية في البيت الأموي إلى أن انتقلت إلى بني العباس عام 132 هـ، فهي خلافة عمّرت ما يقارب القرن في المشرق وما يفوقه في المغرب (الأندلس).

ب- نشأة الدولة الأموية

كانت الجزيرة العربية وأحوال العرب قبل الخلافة الإسلامية على درجة من التفكّك الاجتماعي والسياسي، ولكن مع بزوغ فجر الإسلام جرى التحوّل الشامل في الفكر العربي فكان

---

[1] - أحمد بن محمد بن عبد ربّه، العقد الفريد، ج03، تحقيق عبد المجيد الترحيني، دط، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1997. ص270.

والأمر كذلك أن توحّدت القبائل تحت راية الإسلام وتراجعت العصبية القبلية أمام الوحدة القومية العربية، ولما لحق عليه السّلام بالرفيق الأعلى واصل الخلفاء الراشدون مسيرته في بث قيم الإسلام وتعاليمه وتوسيع رقعة الدولة الإسلامية.

وبالرغم من هذا الجانب الإيجابي إلا أن وفاته عليه السّلام قد أعقبتها أزمة سياسية حادّة هي مسألة الخلافة ومن أحقّ بها من المسلمين، فقد احتدم النزاع بين طائفتين من المسلمين هما المهاجرين والأنصار؛ إذ أراد الأنصار أن يستأثروا بها« بحجّة أنهم آووا الرّسول عليه الصّلاة والسّلام، ونصروه حين خذلته قريش، وطمع فيها المهاجرون أو القرشيون لأنهم قوم الرّسول عليه الصّلاة والسّلام وآله الأدنون»[1].

ولأنّ الرّسول كان قد جعل الخلافة في قريش بناء على قوله:« الأئمة من قريش»[2] فقد بويع أبو بكر في سقيفة بني ساعدة استنادا إلى مبدأ الشورى، الأمر الذي أثار حفيظة الأنصار وأجّج قرائح شعرائهم الذين عبّروا عن مدى استيائهم وتحسّرهم.

وقبل وفاته– رضي الله عنه– استخلف عمر بن الخطاب مع إجماع الأمّة عليه، هذا الأخير كان أوّل من جعل الخلافة شورى بين ستّة من المسلمين[3] وهو الأمر الذي عدّه معاوية من الأسباب الأولى التي شتّت أمر المسلمين وفرّقت أهواءهم وخالفت بينهم، كما يظهرفي قوله:« إنه لم يشتّت بين المسلمين ولا فرّق أهواءهم ولا خالف بينهم إلا الشورى التي جعلها عمر في ستّة نفر»[4]، ولعلّ مردّ ذلك كونهم جميعا من طائفة المهاجرين صحابة رسول الله صلّى الله عليه وسلّم والمقرّبين إليه.

وبعد وفاة عمر بويع عثمان بن عفان عملا بمبدأ الشورى وفقا لما جرت عليه العادة لدى المسلمين حتى ذلك الوقت، وكانت الهوّة واضحة بين سيرة عثمان وسيرة الخليفتين السابقين له نظرا لما عرف عنه من سياسة كانت أكثر ليونة وأقلّ حزما، وما أثر عنه من تقريب أهله وإفراد المناصب لهم دون غيرهم[5]، فكان أن شكّل ذلك عاملا لانتشار الفتنة بين أفراد الأمة الواحدة والسخط على حكم عثمان وعملائه، ذلك السخط الذي أدّى في النهاية إلى مقتله.

---

(1) - أحمد الشايب ، تاريخ الشعر السياسي إلى منتصف القرن الثاني، دط، دار القلم، بيروت، لبنان، دت . ص130.

(2) - ابن عبد ربه ، العقد الفريد، ج 03 ، ص 274.

(3) - مثلما يروي ذلك اللّيث بن سعد في قوله عن عمر:«جعل الخلافة شورى بين ستّة من المسلمين وهم علي، وعثمان، وطلحة، والزبير، وسعد بن أبي وقاص، وعبد الرحمن بن عوف»، ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج05، تحقيق عبد المجيد الترحيني، ص26، وأنظر أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري، مراجعة صدقي جميل العطّار،ج 05، ط02، دار الفكر، بيروت، لبنان، 2002 . ص77.

(4) - ابن عبد ربه،العقد الفريد ج05 ، ص 33 .

(5) - أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق، أحمد فهمي محمد، ج01، دط، دارالكتب العلمية، بيروت، لبنان، دت. ص14،16.

وقد كان لمقتله أثرا بالغا في تاريخ الخلافة الإسلامية عامة وصدى عميقا في تاريخ الخلافة الأموية على وجه التحديد، وسوف نأتي إلى توضح ذلك في موضع لاحق من هذا البحث.

وهكذا كان لابدّ بعد مقتل عثمان من اختيار خليفة آخر يؤمّ المسلمين، فوقعت مبايعة علي وإن كانت« بيعة لم تكتمل»[1]، إذ بالذين بايعوه بالأمس ينكثون بيعتهم بعد ذلك والمقصود بهؤلاء طلحة والزبير. ضف إليه انشقاق معاوية عنه بالشام إذ رفض بيعته وأعلنها حربا لا هوادة فيها، وبالتالي فهي مبايعة اختلفت عن مبايعة الخلفاء الراشدين قبله خاصة وأنها أعقبت انتقال الحكم للأمويين، ثم إنها عرفت اشتداد الخلاف السياسي وكثرة المنازعات والحروب بينه وبين من اتّهمه بقتل عثمان مثل واقعة الجمل[*] وصفين[*]، أو بينه وبين الخوارج مثل واقعة النهروان[*].

ولعلّ صفين كانت أبعد تلك الوقائع أثرا في تحويل أمر الخلافة لبني أمية، وهاك فكرة موجزة عن ذلك: لقد أسفر الاقتتال بين أهل الشام وأهل العراق يوم صفين عن هزيمة أهل الشام، وعلى إثر ذلك لجأوا إلى خدعة رفع المصاحف باعتبارها الحكم بينهما، فكان والحال كذلك إيثار الطرفين للموادعة وقبول التحكيم الذي تمّ بين أبو موسى الأشعري ممثّل أهل العراق، وعمرو العاص ممثّل أهل الشام، وكانت نتيجته سطوة عمرو نظرا لما لجأ إليه من مكر وخداع، ومن ثمّة سطوة معاوية وبيعته بالخلافة نتيجة مكره ودهائه هو الآخر، وهو الأمر الذي أثار سخط أنصار علي لما فيه من عصف لمبدأ الشورى.

وكان أن أفضى ذلك النزاع السياسي بين أهل العراق وأهل الشام إلى تشتيت أفراد الأمة وانقسامهم قسمين هما: أنصار علي يمثّلهم أهل العراق وأنصار معاوية يمثّلهم أهل الشام مما فتح المجال واسعا لتأسيس جبهتين سياسيتين متعارضتين في المبادئ والأهداف، ما فتئتا تتصارعان حول الخلافة، وهما الجبهة العلوية والجبهة الأموية، وقد أدّى ذلك الصراع في نهاية المطاف إلى قتل علي. وحينئذ لجأ أنصار الخلافة العلوية لمبايعة ابنه الحسن،غير أن هذا

---

[1] - أحمد محمد الحوفي، أدب السياسة في العصر الأموي ، دط، دار القلم ، بيروت ، لبنان، دت . ص 14.

[*] - هي الواقعة التي جمعت بين علي وبين طلحة والزبير وعائشة، وسميت كذلك نسبة للجمل الذي كانت تركبه عائشة والمسمّى عسكرا، الطبري، تاريخ الطبري، ج05 ، ص 259، 280.

[*] - هي الواقعة التي جمعت بين أهل العراق بقيادة علي وأهل الشام بقيادة معاوية، وقد ارتبطت بالتحكيم وما أسفر عنه من انتقال الخلافة لبني أمية، عن صفين راجع أبو الحسين بن علي المسعودي، مروج الذهب و معادن الجوهر،ج02، دط، موفم للنشر، 1989. ص 449، 470 ، وعن التحكيم راجع المصدر نفسه، ج02 ، ص 471، 485 ، والطبري، تاريخ الطبري، ج05 ، ص 293، 330، وج06 ، ص 03 ، 12 .14 ، 27.

[*] - هي حرب علي مع الخوارج عقب التحكيم ، المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج02 ، ص 487 ،492 .

الأخير رأى أنه لا قبل له على مجابهة معاوية فتنازل له عن الخلافة وسلَّمه الأمر حرصا منه على حقن دماء المسلمين و كان ذلك عام واحد وأربعين للهجرة[2]. وهو الأمر الذي زاد من سخط العلويين ونقمتهم على آل أمية خاصة و أن معاوية كان من الطلقاء كما وصفه علي لا تحلّ له الخلافة ولا يدخل في الشورى[1].

وهكذا جرت الأحداث التي جرّت معها تحوّل الخلافة إلى بني أمية سنة واحد وأربعين للهجرة، و بالتالي قيام الدولة الأموية التي تولى معاوية شرف إقامتها. وهو قيام يفرض علينا طرح سؤال على درجة كبيرة من الأهمية وهو: هل حافظت الدولة الإسلامية التي أقام صرحها الخلفاء الراشدون على مقوّماتها المتوارثة في ظلّ الخلافة الأموية، أم أن قيام الدولة الأموية قد فرض عليها الولوج إلى عهد جديد لم يكن لأوائل العرب ولا تقاليدهم الجاهلية و الإسلامية عهد به؟ وسنترك للقارئ الكريم فرصة الإجابة على هذين السّؤالين بمطالعة المباحث التالية.

ج- أقاليم الدولة و خلفاؤها

*- **الأقاليم** : حري بنا عند الحديث عن الخلافة الأموية أن نشير إلى أن الأمويين وإن كانوا قد تداولوا الخلافة في المشرق أين جعلوا دمشق عاصمة خلافتهم فإنهم قد تولوا كذلك الخلافة في الأندلس و بسطوا نفوذهم عليها بعدما تمّ لهم فتحها.

وعلى العموم فإن الامتداد الجغرافي الذي كانت تشغله الدولة الأموية هو امتداد نراه يتجاوز الحدود الإقليمية للجزيرة العربية ولدول إفريقيا الواقعة على طول الساحل إلى أجزاء من القارة الأوربية والقارة الآسيوية. ولسنا هنا في مقام التفصيل في المسألة لأنّ ما يعنينا هو حقيقة أخرى مفادها أن ذلك الامتداد الجغرافي أو فلنقل العالم الإسلامي كان مقسّما إلى أقاليم، وكل إقليم مقسّم بدوره إلى إمارات يتولى تسيير شؤونها ولاة يختارهم الخليفة، ولعلّ خير مثال على ذلك ما كنّا قد ذكرناه آنفا من تولي معاوية إمارة دمشق من قبل الخليفة عثمان. ولنا الآن أن نأتي على ذكر تلك الأقاليم مع ما تضمنته من إمارات:[2]

1- **إقليم الشام:** ويضمّ فلسطين والأردن ودمشق وحمص وقنسرين.

2- **إقليم الحجاز:** ويضمّ مكة والمدينة والطائف، وكان يضاف إليه اليمن أحيانا.

---

(2) - راجع خبر ذلك في المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج02 ، ص517 ، والطبري، تاريخ الطبري، ج06، ص 72، 74 .

(1) - ابن عبد ربه، العقد الفريد ،ج05 ، ص 80.

(2) – محمد عبد المنعم خفاجي، الحياة الأدبية في عصر بني أمية، ط02، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان 1980. ص7،8.

3- إقليم العراق: ويضمّ المصرين البصرة والكوفة وخراسان، كما كانت بلاد اليمامة تضاف إليه أحيانا.

4- إقليم الجزيرة وأرمينية: ويضمّ بلاد الموصل وأذربيجان وولايات أرمينية.

5- إقليم مصر وإفريقية: ويضمّ بلاد مصر وشمال إفريقية ، وكانت الأندلس تابعة لإفريقية.

هذه هي الأقاليم الخمسة التي احتواها العالم الإسلامي في ذلك العصر والتي أدار شؤونها عدد من الخلفاء في المشرق والمغرب على حدّ سواء.

*- **الخلفاء:** من خلفاء الدولة الأموية في الشام نذكر وعلى الترتيب: معاوية بن أبي سفيان(41-60هـ)، يزيد بن معاوية(60-64)، عبد الله بن الزبير(64-73)، مروان بن الحكم (64-65)، عبد الملك بن مروان(65-86)، الوليد بن عبد الملك(86-96)، سليمان بن عبد الملك (96-99)، عمر بن عبد العزيز (99-101)، يزيد بن عبد الملك(101-105)، هشام بن عبد الملك (105-125)، الوليد بن يزيد بن عبد الملك (125- 126) ، إبراهيم بن الوليد (126-126)، مروان بن محمد بن مروان (126- 132)[1].

فهؤلاء -إذن- أربع عشر خليفة ممن تولوا مقاليد الخلافة في دمشق طيلة العصر الأموي مضافا إليهم ابن الزبير الذي تولّى الخلافة لمدّة لا تزيد عن تسع سنوات، ساد خلالها إقليم الحجاز واتّخذه عاصمة له. وهي خلافة كانت موازية للخلافة المروانية التي سادت العالم الإسلامي حتى سقوط الدولة الأموية. وبالتالي ما يمكن أن يقال عن الخلافة الزبيرية أنها كانت عارضة لم تستطع أن تغيّر من طبيعة العصر الأموية.

أما عن خلفاء الدولة الأموية في الأندلس فهم: عبد الرحمن بن معاوية بن هشام (138 – 172)، هشام بن عبد الرحمن(172-180)، الحكم بن هشام (180-206)،عبد الرحمن بن الحكم(206-238)، محمد بن عبد الرحمن(238-273)، المنذر بن محمد (273-275)، عبد الله بن محمد (275- 300)، عبد الرحمن بن محمد (300)[2].

وانطلاقا من هذا التسلسل في إيراد أسماء الخلفاء يتبيّن لنا ذلك النظام التوريثي للخلافة التي انحسرت في البداية في أسرة معاوية الذي« عمل على توطيد ملكه، ثم إقراره في بيته والحيلولة بين الهاشميين وبينه...حتى ظفر بذلك، وتوجّه بالبيعة لابنه يزيد... وبهذا استقرّت

---

(1) – ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج05، ص110، 212، والمسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج04، ص 474، 476

(2) - لم تحدد سنة نهاية حكمه، ابن عبد ربه، العقد الفريد ، ج05 ، ص 229 ، 265.

الحكومة أموية»[3] سفيانية مدّة لا تزيد عن ثلاث وعشرين سنة تولاها ثلاثة خلفاء، قبل أن تؤول في مرحلة تالية إلى الأسرة الزبيرية التي تولتها تسع سنوات، والأسرة المروانية التي تربّعت على العرش مدّة لا تقلّ عن ثمان وستين سنة في دمشق تولاها إحدى عشر خليفة، وأكثر من قرن ونصف في الأندلس تولاها ثمانية خلفاء .

2 – أشكال الحياة في العصر الأموي

أ–الحياة السياسية

سنفيض بعض الشيء الحديث عن هذا الجانب بما ميّزه من ظهور قوى سياسية في الدولة أو تكتّلات ظهرت في شكل أحزاب سياسية تعالت أصواتها. هذا كما نشطت النزعة العصبية بشتّى أشكالها التي عملت على تغذية تلك الأحزاب بما صاحبها من حركات ثورية، مما أعطى الحياة السياسية في ذلك العصر بعدا متميّزا سنحاول الكشف عن بعض خصوصياته.

*– الأحزاب السياسية

– **عوامل ظهورها:** إذا حاولنا استقصاء خلفيات الوضع السياسي بما شابه من حزبية آلت إليها الأمة الإسلامية في ذلك العصر، فإننا نجد لها امتدادا إلى وفاة الرّسول و ما وقع من خلاف بين المهاجرين والأنصار حول الخلافة، ثم ما لبثت المسألة أن اشتدت بعد مبايعة عثمان أين ظهر الفارق بين سياسة ولّت وسياسة حلّت، فكان من أثر ذلك« أن استعلن التذمّر، ودبّت الفتنة، وسخط كثير من المسلمين حكم الخليفة عثمان، ثم انفجرت مراجل السخط، وكان عثمان ضحيّتها، وحينئذ اتّسعت الهوّة بين المسلمين وعصفت فرقتهم بوحدتهم»[1]. وقد رأينا في غير هذا الموضع كيف أن الأحداث قد تطوّرت بعد مقتل عثمان حيث أخذت لنفسها منحى السيف والقوة، و يظهر ذلك جليا بعد مبايعة علي التي أسفرت عن وقائع جسيمة كالجمل وصفين. و ازداد الوضع تأزّما بعد التحكيم الذي لم يمتثل له العديد من أصحاب علي فخرجوا عليه. ثم ما كان من قتله وتنازل الحسن عن الخلافة لصالح معاوية، ومذ ذاك أخذت المسألة منعطفا حاسما خاصة بعد التغيير الذي مسّ نظام الخلافة الراشدة بعد انتقالها إلى بني أمية حيث انتهجت لنفسها مسلكا لم تألفه العرب ولم يكن لتقاليدهم الإسلامية عهد به. ولهذا لم

---

(3) - أحمد الشايب، تاريخ الشعر السياسي ، ص 195.

(1) - أحمد محمد الحوفي ، أدب السياسة في العصر الأموي ، ص13.

يستسغه الذوق العام آنذاك، ونقصد بذلك جعلهم الخلافة حكما وراثيا بعد ما كانت شورية، ثم ما كان من نقلهم عاصمة الخلافة من المدينة والكوفة إلى الشام. مضافا إلى ذلك كلّه ما آثر عنهم من تعصّب لقبيلتهم قريش وإيثارهم لأهلهم دون سواهم وما جرّه ذلك كلّه من انقلابات سياسية أدّت إلي انقسام الأمة شيعا و أحزابا ذات مواقف سياسية متباينة، من مناصرين لبني أمية إلى ساخطين عليهم و مؤيّدين لآل البيت أو آل الزبير، إلى محايدين لا ينتصرون إلي هذا ولا إلى ذاك وهم جماعة الخوارج. و ما كادت الأمة تنقسم إلى تلك الطوائف حتى انقسم الشعراء بدورهم وفقا لها. ومما نقوله كذلك وهو نتيجة لما قلنا أن ذلك الوضع السياسي بما شابه من أحداث وإن كان بمثابة المناخ العام الذي أنتشت فيه بذور النزعة الحزبية، إلا أنه قد ساهم بقسط وفير في تغذيتها و مدّها بأسباب النموّ حتى أنتجت لنا أحزابا كان لها أعلامها وفرقها وتعاليمها. كما كان لها أيضا شعراؤها الذين يدعون لها ويدافعون عنها ويفاخرون بها. والمتتبّع لمسار تلك الأحزاب يمكن أن يميّز بين فترتين:[1] الفترة الأولى تشمل عهد معاوية وما ميّزها سيطرة حزبين رئيسيين أموي و علوي على اعتبار أن الصراع حينها كان قائما بين طرفين هما أنصار الخلافة العلوية التي انقضى أجلها، وأنصار الخلافة الجديدة التي تحاول أن ترسّخ ذاتها. أما الفترة الثانية فهي الفترة التي أعقبت وفاة معاوية(60هـ)، وما ميّزها من أحداث جسيمة قلبت أحوال الأمة رأسا على عقب كان أهمّها مقتل الحسين بن علي بكربلاء[2]. ثم ما كان من نهب المدينة و استباحتها وقتل أهلها في واقعة الحرّة[3]، والأكثر من ذلك استباحة حرمة الكعبة المشرفة التي رميت بالمجانيق والحجارة والنيران حتى احترقت بنيتها وتهدّمت جدرانها وكان ذلك عام 64 هـ[4].

ولما كان من الأمر ما يخالف التقاليد الإسلامية التي لا يمكن أن تستسيغ تلك المواقف ما لبثت هوّة الخلاف أن امتدت بين مؤيّدي الخلافة الأموية من جهة والناقمين عليها من جهة أخرى خاصة آل البيت، الأمر الذي أدّى إلي إعلاء شأن الحزبين الأموي و العلوي. ولم تقف المسألة عند هذا الحدّ لأنهاغدت متشعبة الأطراف، إذ فتحت المجال واسعا لانضمام آل الزبير إلي حلبة الصراع، دون أن نغفل حركة الخوارج التي ذاع صيتها.

---

(1) - محمد عبد العزيز الكفراوي ، تاريخ الشعر العربي، ج01 ، دط، دار النهضة ،القاهرة ، مصر، دت . ص105.

(2) - المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر،ج 03، ص 73، 63، وابن عبد ربه، العقد الفريد، ج05، ص125، 129، والطبري، تاريخ الطبري، ج06 ، ص213 ، 255.

(3) - ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج05، ص136، 138، والطبري، تاريخ الطبري، ج06 ، ص 270، والمسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر،ج03، ص81 ، 84.

(4) - ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج05 ، ص139،140، والطبري، تاريخ الطبري ،ج06 ، ص274،275.

هذا ما جعل الحديث عن الواقع السياسي في العصر الأموي ممتدا إلى استقصاء واقع الأحزاب السياسية لا ينفصل عنها. و ما دام الأمر كذلك سنعرض فيما يلي لتلك الأحزاب عرضا بعيدا عن التفصيل لأن حسبنا أن نشير إلى بعض الأفكار المتّصلة بها فقط. ونستهل حديثنا بحزب بني أمية باعتباره حزبا مهيمنا على السلطة أوبعبارة أخرى لأنه الحزب الممثّل للدولة، ثم حزب الشيعة باعتباره يأتي في طليعة الأحزاب التي كانت تمثّل معارضة شديدة للسلطة، يليه حزب الخوارج، ثم حزب الزبيريين باعتباره حزبا عارضا في تاريخ الأحزاب لم يعمّر طويلا. فما هي تلك الأحزاب ؟ وما هي الخلفية المرجعية التي استندت إليها في نشأتها ؟وما أهدافها ؟

– أهم الأحزاب السياسية

1– **حزب بني أمية:** لقد ظلّ نشاط هذا الحزب خافتا في عهد معاوية لأنه كان في طور الظهور أو فلنقل كان مولودا حديث الولادة، غير أن نشاطه السياسي اتّسع وامتدّ بعدما رسخت قدم الأمويين في الخلافة؛ ونقصد بذلك الفترة التي أعقبت خلافة معاوية حيث عرفت نشاطا حزبيا واسعا. وحزب الأمويين كما يصفه شوقي ضيف هو« حزب الدولة والحكومة»[1]. وهو أقوى الأحزاب السياسية لذلك العهد باعتباره الحزب الحاكم الذي استقرت بيده مقاليد السلطة، مما جعله يستقطب جمهور الأمة من شعراء وأدباء وعامة الناس إذ لا مفرّ لهم والدولة دولة بني أمية و العصر عصرهم.

والمتتبع لمسار هذا الحزب يرى أن هناك جملة من المعاني الدينية و السياسية البارزة التي استند إليها أصحابه في الدعوة له، كما يمكن تلمّسها في أشعار الشعراء ممن حاولوا تأييد الحقّ الشرعي للأمويين في الخلافة « إلى جانب تأييدهم إياه بتلك المعاني الدينية العامة، بالإلحاح على انتمائهم إلى قريش ومكانتهم فيها، وأنهم أولياء دم عثمان بن عفّان ووارثوه»[2]. وتعزيزا لمكانتهم تلك وتأييدا لموقفهم فإنهم كانوا يعتدّون بقوله عليه السّلام:«الأئمة من قريش»[3].على الرغم من أن العلويين والزبيريين كانوا من قريش كذلك. و الأكثرمن ذلك زعمهم« أن عليا وإن لم يكن قد حرّض على قتل عثمان، فإنه تخلّى عن نصرته وحمايته من

---

[1] - شوقي ضيف ، التطوّر و التجديد في الشعر الأموي ، ط09، دار المعارف، القاهرة ، مصر، دت. ص96 .
[2] – عبد القادر القطّ ، في الشعر الإسلامي والأموي ، دط، دار النهضة العربية، لبنان ، 1987. ص309 .
[3] - ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج03 ، ص274.

الثوار ...وأضافوا إلى هذا أن الحكمين قد قضيا لمعاوية على علي، ثم زعموا فيما بعد أنهم ورثة النبي، وأحقّ العرب بالحكم»[4].

و بالتالي نلاحظ أن الأمويين وإن منحوا أنفسهم حقّ وراثة عثمان فإنهم قد ذهبوا بتلك المزية إلى أبعد الحدود حين اعتبروا أنفسهم« خلفاء الله ورسوله في الأرض، وطاعتهم واجبة ونصرتهم محتّمة»[1] وهي جملة من المعاني التي حرص الخلفاء و الولاة و القوّاد على تأكيدها في خطبهم، ويدلّ على ذلك ما ورد في خطبة زياد لما قدم البصرة[2] من أن خلفاء بني أمية يسوسون الرعية بسلطان الله الذي أعطاهم ويذودون عنهم من مال الله الذي خوّلهم، فما عليهم سوى أن يعلنوا لهم الولاء والطاعة على أن ينالوا منهم الإنصاف والعطاء.

وهكذا سار الأمويون في تثبيت وإقرار حقّهم الشرعي في الخلافة. أما فيما يتعلّق بالسياسة التي انتهجوها في إدارة الرعية فهي سياسة اتّسمت بـ« التفريق بين القبائل والرجوع إلى عصبية الجاهلية»[3]، هذا إضافة إلى ما كان من تحويل نظام الخلافة من شورية إلى وراثية.

وعلى العموم فإن سياستهم ارتكزت على قوة السيف و المال و العقل في سبيل تبرير ملكهم. فكان مما وصفهم به أحمد الشايب قوله:« إن الأمويين كانوا أحرص الناس على الملك فبرّروا في سبيله كل وسيلة»[4].

لقد ذكرنا آنفا أن انقسام الآمة الإسلامية في ذلك العصر إلى شيع و مذاهب قد رافقه انقسام الشعراء بدورهم وفقا لتلك المذاهب، وباعتبار حزب الأمويين هو حزب الدولة فقد كان يضمّ حشدا كبيرا من الشعراء الذين أسهموا بقسط كبير في دعم الخلافة الأموية. ولعلّ من أوائل الذين لهم فضل السبق في ذلك الوليد بن عقبة بن أبي معيط أخو عثمان لأمّه الذي نظّم أبياتا رثاه فيها، كما أعلن سخطه على بني هاشم من خلال تهديده لهم وتوعّده إياهم محرّضا بني أمية على الأخذ بثأره[5]. ومن شعراء هذا الحزب كذلك نذكر جرير و الأخطل.

والحقيقة أن شعراء هذا الحزب أكثر من أن نختزلهم في اثنان أو عشرة، كما أنه ليس من السهل أن نستقصي جلّ أخبارهم وأشعارهم في هذه الوريقات التي لم تعدّ أصلا لذلك.

---

(4) - أحمد محمد الحوفي ، أدب السياسة في العصر الأموي ، ص 16.

(1) - شوقي ضيف، التطوّر و التجديد في الشعر الأموي، ص 96، وأحمد محمد الحوفي، أدب السياسة في العصر الأموي، ص24.

(2) - هي الخطبة الموسومة بالبتراء، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان و التبيين، تحقيق ،عبد السّلام محمد هارون، ج02، ط07، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1998. ص61.

(3) - جرجي زيدان، تاريخ آداب اللّغة العربية، ج01، دط، موفم للنشر، 1993. ص356.

(4) - أحمد الشايب ، تاريخ الشعر السياسي، ص198.

(5) – أبو الفرج علي بن الحسين الأصفهاني، الأغاني، تحقيق، إحسان عباس، إبراهيم السعافين، بكر عباس، المجلد 05، ط02، دار صادر، بيروت، لبنان، 2004 . ص 80 .

والحديث عن حزب بني أمية يسوق للحديث عن باقي الأحزاب المعارضة له، يأتي في طليعتها حزب الشيعة الذي سنعرض له فيما يلي:

2- حزب الشيعة: ثاني الأحزاب التي تشكّل معارضة شديدة للسلطة على اعتبار أن النزاع بين بني هاشم وبني أمية موغل في القدم فـ« قد ظفر كل منهما في الجاهلية بقسط من الشرف عظيم، حتى جاء الإسلام، والسّقاية في بني هاشم، واللّواء في بني أمية، ولم تخل حياتهما من تنافس في الشرف، وتسابق إلى أسباب المجد والنباهة»[1].

وقبل أن نخوض الحديث عن هذا الحزب لابدّ أن نشير إلى ملاحظة وجيهة هي أنه حزب يتسمّى بتسميات مختلفة: كحزب العلويين، الطالبيين، أل البيت، التوابين، والهاشميين.

وما يمكن أن نستخلصه من تعريف مصطلح الشيعة استنادا إلى ما ورد عن ابن منظور في لسان العرب[2] أنها كلمة عامة لم تخصّ عليا وحده، لأنها توظّف للتدليل على معنى الأنصار والأتباع، غير أنها استعيرت عن معناها الأصلي العام للدلالة على معنى خاص انحصر في أتباع علي وأنصاره أو« هم الذين شايعوا عليا عليه السّلام وقالوا بإمامته وإمامة أولاده»[3] أوعلى حدّ تعبير ابن خلدون« هم أتباع علي وبنيه-رضي الله عنهم-»[4]. وهو المعنى المتداول لدى أصحاب الملل والعقائد.

وهنا يبدو التلازم وثيقا بين كلا الدلالتين وإن كان ما يعنينا نحن في هذا المقام هو الدلالة الاصطلاحية التي وإن اتّفق حولها الباحثون إلا أن ما يثير اختلافهم هي البدايات الأولى لظهور المذهب الشيعي.

يرى فريق من الدارسين أن البذور الأولى لنشأة أنصار علي كانت عقب وفاة الرّسول عليه السّلام وتحديدا في العهد الذي اختير فيه أبو بكر وعمر للخلافة، حيث رأى فريق من الناس أن أهل بيت الرّسول أولى أن يخلفوه، وبالتالي فعلي أحقّ الناس بالخلافة نظرا لقرابته منه وإصهاره له. ولذلك لم يتطلّع علي للخلافة حينها« إلا نتيجة لوجود فريق من المسلمين حوله يراه أحقّ بالأمر من سواه»[5]. وعلى هذا النحو تشكّلت فئة من الناس تناصر عليا وتراه مرشّحها الوحيد. ويرى النعمان القاضي أن كلمة الشيعة لم توظّف حينها للدلالة على تلك

---

[1] - أحمد الشايب ، تاريخ الشعر السياسي ، ص 287.

[2] - أبو الفضل جمال الدّين بن محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب ، المجلد 07 ، ط 04، دار صادر، بيروت، لبنان ،2005 . ص 176.

[3] - الشهرستاني، الملل و النحل ، ج01 ، ص144.

[4] -عبد الرحمن بن خلدون ، المقدّمة ، ط01 ، دار الفكر ، بيروت ، لبنان ، 2004 . ص210 .

[5] - النعمان القاضي ،الفرق الإسلامية في الشعر الأموي ، دط، دار المعارف، القاهرة ، مصر، دت . ص92 .

الفئة[1] لأنها كانت تستند إلى معناها اللّغوي العام، وذلك أمر طبيعي ما دام هذا الحزب لم يكن قد تشكّل بعد تشكّلا سياسيا لأن ميلاده الحقيقي وفق ما يراه الحوفي« لم يولد إلا بعد أن نشبت الفتنة، وثار الثوار على عثمان وقتلوه»[2] الأمر الذي عمل على تغذية الحركة الشيعية التي أسرعت بمبايعة علي.

وغير بعيد عن ذلك يرى شوقي ضيف أن ذاك الحزب تشكّل تشكّلا سياسيا بعد مبايعة علي وهذا ما نلمسه في قوله:«...ومعنى ذلك أن الشيعة أخذوا في الظهور بشكل واضح قبل أن يقتل عثمان، فلما قتل أسرعوا إلى علي وبايعوه بالخلافة. ومن حينئذ تكوّن هذا الحزب تكوّنا سياسيا»[3]، وإن دلّ ذلك فإنما يدلّ على أن شيعة علي قد امتدّ نشاطهم منذ وفاته عليه السّلام إلى مقتل عثمان. ثم إننا لا نعدم نشاطهم الفعّال بعد ذلك في دعم الخلافة العلوية، ويمكن أن نمثّل لذلك بمناصرته في واقعتي الجمل وصفين و النهروان.

ولكن إذا جئنا إلى استقصاء معنى كلمة الشيعة في هذه الفترة وهي فترة الخلافة العلوية فإننا نجدها وظّفت أساسا للدلالة على معناها اللّغوي« ولم تدلّ على معناها المعروف عند الفقهاء والمتكلمين إلا بعد مقتل علي ونزول الحسن عن الخلافة لمعاوية»[4]، إذ لا شكّ أن الشيعيين قد أحسّوا حينها بتزعزع الملك العلوي ومن ثمّة الهاشمي بانتقاله إلى بني أمية.

وبناء على ما سبق يمكننا أن نختصر تاريخ الشيعة في ثلاث مراحل: مرحلة الدعوة التي تشمل فترة ما قبل خلافة علي، ثم مرحلة العمل السياسي التي تشمل فترة الخلافة العثمانية وما أعقبها من خلافة علي، ثم المرحلة التي تلت مقتل علي وتنازل الحسن.

ولكن إذا كنا قد تحدثنا لحدّ الآن عن بدء حركة الشيعة إلا أننا لم نتحدّث عن حاضرة التشيّع. فقد كان من الطبيعي بعدما اتّخذ علي الكوفة عاصمة لدولته أن تصبح هذه الأخيرة حاضرة التشيّع والقلب النابض به، أو كما يشاء النعمان القاضي أن يسمّيها« مسقط رأس التشيّع»[5]، حيث « شايعه هناك كثير من أهل العراق بحكم أنه إمامهم، ثم بحكم أنه نقل دولته إليهم، فقد جعل الدولة العربية كلها دولتهم»[6].

---

[1] - النعمان القاضي ،الفرق الإسلامية في الشعر الأموي ، ص92 .
[2] - أحمد محمد الحوفي ،أدب السياسة في العصر الأموي ، ص 30 .
[3] - شوقي ضيف ، التطوّر والتجديد في الشعر الأموي ، ص 91 .
[4] - النعمان القاضي، الفرق الإسلامية في الشعر الأموي ، ص93 .
[5] - المرجع نفسه ، ص156.
[6] - شوقي ضيف ،التطوّر و التجديد في الشعر الأموي ، ص91 .

وباستقرائنا للحوادث التاريخية لاسيما الجمل وصفين يتبيّن لنا أن أهل العراق وخاصة أهل الكوفة كانوا شيعة علي الذين ساندوه وقاتلوا في صفّه ضدّ أهل الشام من أنصار الخلافة الأموية. وقد استمرّ وفاؤهم له بعد مقتله حيث بادروا إلى مبايعة أبنائه. وبقدر ما كانت الكوفة مركزا للتشيّع، فقد كانت مركزا مهمّا من مراكز المعارضة للسلطة، لذلك كثرت فيها الثورات إذ خرجوا مع الحسين وكانوا جنودا في ثورة المختار، وفي خروج عبد الرحمن بن الأشعث وزيد بن علي وابنه يحيى ويزيد بن المهلّب وغيرهم من الثائرين[1]. وهذه الحركات الثورية دليل واضح على سخط أهل الكوفة الذين ظلوا طوال العصر يستجيبون لكل ما من شأنه أن يستهدف الخلافة الأموية، وفي هذا الشأن يقول الحوفي: « وصارت العراق والكوفة بخاصة موئل الشيعة، ومنبع التشيّع، ومصدر الثورات على بني أمية»[2].

ولكن ما يسجّل بخصوص المسيرة الثورية للشيعة أنها لم تستطع أن تعيد لهم حقّهم المغصوب في الخلافة (لا نقصد هنا انتقال الخلافة لبني العباس بالرغم من أنهم من آل البيت، وإنما نقصد العلويين) بل أنها ثورات كانت تنتهي في كل مرة بنهاية مأساوية كمقتل الإمام الحسين وزيد ويحيى وغيرهم، إضافة إلى مقتل طائفة من أهل البيت الذين شكّل مقتلهم محنة للشيعة.

كان هذا حديثا موجزا عن بدء حركة الشيعة وعن حاضرة التشيّع وإن كان أكثر ما يثير اهتمامنا هو عرض تلك الأصول سواء الدينية أوالسياسية التي يقوم عليها الحزب والتي ارتبطت كلّها بمسألة الإمام والإمامة[*] فمن آرائهم حول الإمامة القول أنها ليست« قضية مصلحيه تناط باختيار العامة أو ينتصب الإمام بنصبهم، بل هي قضية أصولية، هو ركن الدّين لا يجوز للرّسول عليه السّلام إغفاله وإهماله ولا تفويضه إلى العامة وإرساله»[3].

فالإمامة عند هؤلاء ليست قضية مصلحية تتولاها الأمة، أو بتعبير آخر ليست من المصالح العامة لأنها قضية أصولية يتعيّن فيها على الرّسول تعيين خليفته. وعلى هذا الأساس فعلي هو الذي عينه الرّسول لذلك نجدهم يلقّبونه بالوصي اعتقادا منهم أنه عليه السّلام استخلفه على أمته إذ جعله بمنزلة هارون من موسى[1].

---

[1] - النعمان القاضي ، الفرق الإسلامية في الشعر الأموي ، ص 96 ، 97.

[2] - أحمد محمد الحوفي، أدب السياسة في العصر الأموي ، ص34.

[*] - اعتمدنا مصطلحي الخلافة والإمامة على أنهما مصطلح واحد لأنهما يحملان نفس المعنى، ابن خلدون، المقدّمة، ص203،204.

[3] - الشهرستاني ،الملل والنحل، ج01 ، ص 144، 145، وابن خلدون، المقدمة ، ص210.

[1] - ابن عبد ربه ، العقد الفريد ،ج05 ، ص 61.

ويستند الشيعة في إثبات مقولتهم تلك إلى نصوص إما جلية أو خفية تمثّل أدلة شاهدة بتعيين علي بالخلافة دون غيره. وهي نصوص يتداولونها ويؤوّلونها وفق ما يخدم مذهبهم، يصفها ابن خلدون بأنها نصوص« لا يعرفها جهابذة السنة ولا نقلة الشريعة، بل أكثرها موضوع أو مطعون في طريقه، أو بعيد عن تأويلاتهم الفاسدة»[2].

واستنادا إلى كل ذلك يكون الشيعة هم الذين قالوا بإمامة علي نصا ووصية إما جليا أو خفيا، كما قالوا بإمامة أولاده من بعده، وبالتالي فالمسألة عند الشيعة متمحورة حول فكرة أساسية هي حصر الخلافة في بيت علي من الهاشميين.

ومن العقائد الشيعية ذات الصلة الوثيقة بالإمام والإمامة التي وظّفت أساسا في الدعوة لآل البيت قولهم بالعصمة والتقية والمهدية والرجعة والوصية.

1- الوصية: هي العقيدة التي تنصّ على إمامة علي بناء على وصاية الرّسول عليه السّلام ، إما خفيا أو جليا ، ثم إمامة أبنائه من بعده.

2- العصمة: هي صفة روحية يتميّز بها أئمة الشيعة أي عصمتهم من كل معصية أو خطأ فهم كالأنبياء، وعلى هذا النحو فالإمام عندهم ليس بشرا عاديا بل« هو نمط ممتاز من البشر محيط بالعلوم الإلهية، وهي قبس يضمن طهارته من كل إثم، ويعصمه من كل خطأ»[3].

3- التقية: هي« المداراة والكتمان وإظهار غير ما في الحقيقة، حتى إظهار الكفر»[4]، أو هي« اتّقاء الأذى والضرّ بالتظاهر بغير ما في الاعتقاد حفاظا على الحياة أو المال أو العرض أو التدبير لخطة مرسومة»[5]. فهي إذن مبدأ قائم على الخفاء والسرية والتستّر لجأ إليه الشيعة حتى يستروا ضعفهم أو أساليبهم في الدعوة السياسية مخافة التنكيل بهم، أو انتهازا للفرص، كما اعتمدوه في تفسير الكثير من سلوك أئمتهم[6].

4- المهدية: هي عقيدة المهدي المنتظر أو المخلَّص الذي سينقذ العالم من الشرور والآثام، وسيخرج الناس مما هم فيه من ظلام وعذاب، أو هو بتعبير آخر« إمام منتظر يأتي فيملأ الأرض عدلا كما ملئت جورا»[1]، وقد اختلف القول في ذلك المهدي وفقا للاختلاف الحاصل في سوق الخلافة. ولا شكّ أن الهدف من هذه العقيدة هو بثّ الأمل في نفوس الشيعة

---

[2] – ابن خلدون ، المقدّمة ، ص 210.

[3] - النعمان القاضي ، الفرق الإسلامية في الشعر الأموي ، ص145.

[4] - عباس الجراري، في الشعر السياسي، ط02، دار الثقافة، المغرب، 1982 . ص124 .

[5] - النعمان القاضي، الفرق الإسلامية في الشعر الأموي ، ص146.

[6] - أحمد الشايب ، تاريخ الشعر السياسي ، ص228 .

[1] - أحمد أمين ، ضحى الإسلام ، ط10، دار الكتاب العربي ، بيروت، لبنان . ص236 .

المضطهدين الذين لم يحظوا بعدل بني أمية ولم ينالوا حقّهم في الخلافة، فما كان منهم سوى الصبر في انتظار المهدي الذي سيحقّق لهم العدل والأمن والسّلام.

5- **الرجعة:** كان عبد الله بن سبأ اليهودي أوّل من قال بالغيبة والرجعة، حيث كان يعتقد أن عليا حيّ لم يقتل، وهو الذي يجيء في السّحاب والرعد صوته، والبرق سوطه، وأنه سينزل إلى الأرض فيملأها عدلا كما ملئت جورا[(2)]، وإن كان الشهرستاني يذكر ذلك إلا أنه يذكر في موضع آخر أن أوّل حكم بالغيبة والرجعة حكم به الشيعة هو قول جماعة منهم برجعة محمد بن الحنفية الذي يقيم في جبل رضوى[(3)].

وهكذا فإن المتتبع لمسار هذا الحزب منذ ظهوره سيلاحظ لا شكّ ذلك التطوّر الملموس على مستوى العقائد ونقصد بذلك القول بالعصمة والرجعة والمهدية، وهي جملة عقائد الظاهر أنها لا توافق تعاليم الإسلام لأنها دخيلة نتجت عن احتكاك المسلمين بغيرهم من الأمم الأجنبية كالفرس واليهود والنصارى، حيث كان من الطبيعي أن يتّخذ التشيّع« صورة جديدة بدخول العناصر الأخرى في الإسلام من يهودية ونصرانية ومجوسية وأن كل هؤلاء كانوا يصبغون التشيّع بصبغة عقائدهم القديمة»[(4)].

وبالتالي فقد بلغ تأثّر الشيعيين بتلك العقائد إلى تعظيم أئمتهم والسموّ بهم خارج دائرة البشر، والحكم فيهم بأحكام الإلهية. و ليس لنا الخوض في تفاصيل هذه المسألة لأن ما يعنينا هو القول أن الحركة الشيعية قامت أساسا على المزاوجة بين العقائد الإسلامية و الأجنبية التي حاولت أن تصهرها في بوتقتها خدمة لعقيدتها الراسخة المتمثّلة في أولوية البيت الهاشمي و من ثمّة العلوي بالخلافة.

والحقيقة أن تلك العقائد وإن كانت قاسما مشتركا بين مختلف فرق الشيعة بما فيها الكيسانية والزيدية والإمامية والغلاة والإسماعيلية، إلا أنه كان هناك تفاوتا بينها فيما يخصّ الاعتداد بها مما جعلها تختلف غلوّا واعتدالا.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى وعلى غرار الثراء الذي شهدته الحركة الشيعية في جانبها الثوري والعقائدي فقد شهدت ثراء وتميّزا آخر على المستوى الأدبي بفضل إسهامات جمع من الشعراء ممن اتّخذوا الإبداع الكلامي وسيلة لبثّ تعاليم الحزب، وتأييد موقفه ومحاربة خصومه

[(2)] - الشهرستاني ،الملل و النحل ،ج01 ، ص177.
[(3)] - المصدر نفسه ،ج01 ، ص 149.
[(4)] - النعمان القاضي ،الفرق الإسلامية في الشعر الأموي ، ص158، 159 .

أمثال الكميت بن زيد الذي يعدّ النموذج الأمثل لشعراء الشيعة بمجموعة قصائده– الهاشميات موضوع دراستنا–، هذا إضافة إلى كثير عزّة وأيمن بن خريم وغيرهم.

3- الخوارج: يطلق لفظ الخوارج على كل من خرج عن طاعة الإمام« سواء كان الخروج في أيام الصحابة على الأئمة الراشدين، أو من كان بعدهم على التابعين بإحسان، والأئمة في كل زمان»[1].

ووفقا لهذا التحديد يرى شوقي ضيف أن البذور الأولى لهذا الحزب تعود إلى مقتل عثمان حيث يقول:« فالذين ثاروا عليه من أهل العراق وشاركوا في قتله يمكن أن نعدّهم مقدّمة هذا الحزب وبذوره الأولى»[2]، وهي بذور استأنفت نموّها أيام الخلافة العلوية حيث كان أوّل خروج على الإمام علي يوم التحكيم الذي رأت فيه طائفة من جنده« خروجا على الحقّ الذي من أجله قاتلوا معاوية وجنوده وإقرارا بأن هناك شكّا في هذا الحقّ الذي أقرّه كتاب الله»[3].

وينتهي النعمان القاضي في نفس المذهب القائل أن عامل التحكيم وإن عدّ السبب المباشر في ظهور الخوارج إلا أنه أوهى الأسباب« لأن نزعة الخروج لم تكن تنقص هؤلاء الذين أصبحوا فيما بعد يعرفون باسم الخوارج، فقد تكوّنت في النفوس هذه النزعة الساخطة ابان حكم عثمان وما انتهى إليه أمر الجماعة المسلّحة بعد مقتله»[4] وما نتج عنها من اختلاف وفرقة.

وفيما يخصّ تسميتهم بالخوارج فهي تسمية مشتقة من خروجهم عن طاعة الإمام، أو من الخروج في سبيل الله اعتدادا بقوله:﴿وَمنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللهِ ورَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكهُ المَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللهِ﴾ النساء/100، وسمّوا كذلك الشراة أي الذين باعوا أنفسهم لله، وهو اسم مقتبس من قوله تعالى:﴿ وِمنَ الَناسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللهِ﴾ البقرة/27. ومن تسمياتهم المحكّمة وهو اسم مشتق من شعارهم «لا حكم إلا لله». وكانوا يسمّون كذلك الحرورية نسبة إلى مكان اعتزالهم عليا في حروراء[1].

يعدّ حزب الخوارج ثاني الأحزاب بعد الشيعة التي شكّلت معارضة شديدة للسلطة، مما جعل تاريخهم السياسي حافلا بالأحداث التي أدّت في النهاية إلى كسر شوكتهم مثل واقعة

---

[1] - الشهرستاني ،الملل و النحل ،ج01 ، ص105.
[2] - شوقي ضيف، التطوّر و التجديد في الشعر الأموي ، ص 87.
[3] - عبد القادر القطّ ، في الشعر الإسلامي و الأموي ، ص 375.
[4] - النعمان القاضي ، الفرق الإسلامية في الشعر الأموي ، ص215.
[1] - أحمد الشايب، تاريخ الشعر السياسي، ص200،201 ، والنعمان القاضي، الفرق الإسلامية في الشعر الأموي، ص 222 .

النهروان، وثورة ابن ظبيان التي حدّدت نهاية الخوارج في الكوفة، وثورة المستورد بن علفة، وأبو بلال مرداس بن أديّة ، وغيرها[2].

ولا يعنينا الخوض في تاريخهم السياسي بقدر معرفة تعاليمهم، وقبل ذلك لا بأس أن نشير إلى فرقهم. فعلى غرار الشيعة تعدّدت فرق الخوارج والعامل في ذلك أنهم كانوا سرعان ما يختلفون ويفترقون، وقلّما اتفقوا على إمام. ومن أهم تلك الفرق نذكر: الأزارقة، النجدات الصفرية، الأباظية، العجاردة، والثعالبة. واستعراض تعاليم الخوارج هو في الحقيقة استعراض للمبادئ التي تنصّ عليها تلك الفرق والتي يغلب عليها القول بالتكفير و الإيمان. وقد أشار أحمد أمين إلى هذه النقطة في قوله:« فلم يعدّوا مؤمنا إلا من تحرّزعن الكبائر، وخطّأوا عثمان...فكفروه وإلى علي وحزبه وخصومه وأحزابهم فكفروهم...ثم قالوا أن الولاة الظلمة من معاوية وقومه من الأمويين كفرة ويجب أن يقابل كفرهم وظلمهم وجورهم بالخروج عليهم جهارا»[3].

والقول بالخروج الصريح عن الإمام جعلهم لا يدينون بالتقية، وإن قال الصفرية بأن « التقية جائزة في القول دون العمل»[4].

ومن جملة تعاليمهم الوثيقة الصلة بالخلافة القول أنها ليست من حقّ قريش وحدها بل هي حقّ مشترك بين المسلمين. ومادامت كذلك ينبغي أن يتولاها خيرهم تقوى وزهدا وورعا ولو لم يكن قرشيا أو عربيا« فأصلح الناس لها أحقّ بها، قرشيا كان أو غير قرشي،عربيا أوغيرعربي»[5]. كما أن من حقّ الأمة أن تخلع الإمام الذي يخرج عن جادة الصواب أو قتاله حتى يقتل[1]. والقول بذلك جعلهم لا يدينون بالوصية ولا بالوراثة ولا بالعصمة. ثم إنهم بعيدين عن تلك العصبية العائلية.

إن الملاحظ على مختلف تلك التعاليم أنها إسلامية خالصة بعيدة عن مغالاة الشيعيين، لا سيما أن أصحابها سعوا من خلالها إلى إقرار تعاليم الإسلام والرجوع إلى الدّين الحقّ وتقديسه على حساب الاهتمام بتقديس الأئمة، مما جعلهم يتفرّدون بـ« تلك النزعة الدينية المسيطرة المتطلّعة إلى صورة من الحكم الإسلامي المصفّى من كل شوائب الرغائب الدنيوية»[2]. وهذا

---

[2] - النعمان القاضي ، الفرق الإسلامية في الشعر الأموي ، ص163 ، 171 .

[3] - أحمد أمين ، ضحى الإسلام ، ص331 .

[4] - الشهرستاني ، الملل و النحل ،ج01 ، ص 134.

[5] - أحمد أمين ، ضحى الإسلام ، ص332 .

[1] - أحمد أمين، ضحى الإسلام ، ص 332، و النعمان القاضي ، الفرق الإسلامية في الشعر الأموي ، ص 221.

[2] - عبد القادر القطّ ، في الشعر الإسلامي و الأموي ، ص376.

ما حمل النعمان القاضي إلى القول« أنهم يمثّلون تيّارا أصيلا في طبيعة تطوّر الدّين»[3]. وأساس هذا التيار هو التمسّك بعمود الدّين بالعودة إلى القواعد والأحكام المثبتة في القرآن والسنة وهنا يكمن الاختلاف بين هذا الحزب وغيره من الأحزاب خاصة الشيعة، وإن اشتركا في بغض الأمويين.

لقد كان لتلك التعاليم الإسلامية كبير الأثر في إذكاء الحماسة والشجاعة في نفوس الخوارج والتعطّش للقتال، لا بل للموت في سبيل العقيدة ونيل الغفران، فكان مما وصفهم به ابن عبد ربه قوله:« وليس في الفرق كلها وأهل البدع أشدّ بصائر من الخوارج، ولا أكثر اجتهادا، ولا أوطن أنفسا على الموت، منهم الذي طعن فأنفذه الرمح فجعل يسعى لقاتله ويقول: عجلت إليك ربي لترضى»[4]. ولعلّ هذا ما جعلهم يشكّلون حزبا فدائيا .

وبقدر ما ساهم الخوارج في إثراء الجانب السياسي فقد ساهموا كذلك في إثراء الجانب الشعري بفضل ما جادت به قرائح الشعراء الذين جسّدوا تعاليم الحزب بالكلمة، يأتي في طليعتهم الطرماح ، وعمران بن حطان.

4 – الزبيريون: هم أنصارعبد الله بن الزبير ممن كانوا يدعون له بالخلافة مستندين إلى عدّة دعائم، كالقول« أن الخلافة حقّ لقريش وحدها»[5] بناء على قوله عليه السّلام:«الأئمة من قريش»، فهذا المبدأ ينصّ على اشتراط القرشية في الخليفة على أنه ليس كل قرشي أهلا لها لأنهم قصروها على الأكفاء منهم فقط. والكفاءة عندهم تحدّد وفق مقاييس ألمّ بها ابن الزبير فهو« ربيب أمّ المؤمنين وابن أختها وكانت تكنّى به، وحفيد أبي بكر، وأبوه الزبير بن العوام أحدّ كبار الصحابة والعشرة المبشرين بالجنة وهو ابن عمّة الرّسول وحواريه، وابن الزبير أوّل طفل يولد في الإسلام، وقد عهد إليه عثمان بوصيته دون غيره»[1]. ويضيف الحوفي عاملا آخر ساهم في بثّ الدعوة لابن الزبير وهو أن جمهور المسلمين كانوا ساخطين على بني أمية وعلى سياستهم الجائرة[2]. فما كان على ابن الزبير سوى أن يستغلّ كل تلك المؤهّلات ويكوّن لنفسه حزبا أخذ يطالب بالخلافة التي نالها سنة 64هـ أين قامت دولة زبيرية لم يدم سلطانها أكثر من تسع سنوات.

---

(3) - النعمان القاضي ، الفرق الإسلامية في الشعر الأموي ، ص215 ، 216.
(4) - ابن عبد ربه ، العقد الفريد، ج 01، تحقيق مفيد محمد قميحة، ص 183.
(5) - القاضي النعمان ، الفرق الإسلامية في الشعر الأموي ، ص 256.
(1) – القاضي النعمان ، الفرق الإسلامية في الشعر الأموي ، ص 229 .
(2) - أحمد محمد الحوفي ، أدب السياسة ، ص 117 .

يعدّ حزب الزبيريين ثالث الأحزاب القرشية بعد حزبي الأمويين والشيعة، إذ قام على أساس قبلي عنصري يمجّد العنصر القرشي ولا يرضى إلا به. كما كان يقوم على نزعة إقليمية حيث كان ابن الزبير« يرى أن تعود الخلافة إلى الحجاز»[3] مثلما كانت عليه زمن الراشدين. ولعلهم أرادوا من وراء هذا الشرط استعادة ما فقدته الحجاز من سلطان بعد النكبات التي توالت عليها (وقعة الحرّة ، وخراب الكعبة).

وإذا كان الزبيريون قد حصروا الخلافة في قريش فإن مفهومهم لها تجاوز القول بالتوريث لأنها شورى بين الناس، لذلك نقموا على بني أمية تغيير ذلك النظام المتوارث عن الخلافة الراشدة، كما نقموا على الهاشميين لأنهم يعطّلون نشاطهم السياسي .

إن ما يمكن أن نستخلصه بمطالعتنا لتلك الدعائم التي استند إليها ابن الزبير في الدعوة لنفسه أنها كانت دعائم شخصية أي وثيقة الصلة به ولم تكن كمبدأ عام في الخلافة مما جعلها من أسباب تقهقر هذا الحزب وخفوت صداه بعد فترة وجيزة، وهو سبب يقول عنه النعمان القاضي:« إن هذا سبب هام من أسباب فشل الحزب الزبيري، فقد كان حزبا يدور حول شخص بعينه وليس له مبادئ عامة مقرّرة يمكن أن يتولّ الدعوة لها دعاة بالفكر والمنطق وأدلته»[4]. ولهذا تتّفق معظم المصنفات التي تعرّضت لدراسة الأحزاب السياسية في عصر بني أمية أن حزب الزبيريين كان أقصر تلك الأحزاب عمرا، فهو حزب عارض ظهر مع دعوة ابن الزبير لنفسه وانتهى بمقتله. مما جعله يحتلّ المرتبة الثالثة في قائمة الأحزاب المعارضة للسلطة.

أما عن شعراء هذا الحزب فهم على قلة كبيرة للعوامل التي سبقت الإشارة إليها، ثم إن تجسيد تعاليمه لم تكن واضحة لديهم. ولعلّ أهمّ شاعر اشتهر بزبيريته هو ابن قيس الرقيات.

ونخلص في الأخير للقول أن تلك النزعة الشخصية التي قام على أساسها هذا الحزب قد ضيقت من أفقه وحصرته في إطار زمني ضيق مقارنة مع غيره من الأحزاب، وهو الأمر الذي أثّر على تمثيل رؤيته لدى الشعراء.

*- ظهور النزعة العصبية

لقد شكّلت تلك الأوضاع في عمومها عاملا مساعدا على النفخ في روح العصبية الجاهلية التي عمل الإسلام على كبح جماحها ردحا من الزمن، لاسيما أنها اتّخذت كسلاح من طرف الدولة لتوطيد دعائم ملكها. وفي هذا الشأن يقول الحوفي:« كانت سياسة التفريق

---

[3] - شوقي ضيف ، التطوّر و التجديد في الشعر الأموي ، ص 85 .
[4] - القاضي النعمان ، الفرق الإسلامية في الشعر الأموي ، ص 260 .

والتمزيق سلاحا آخر من أسلحة الأمويين، استغلوه وانتصروا به، وشغلوا الناس بأنفسهم، وشغلوهم بالعصبية، وتقوّوا به»[1] حتى غدت العصبية نزعة اجتماعية فاعلة عادت بالعرب إلى سالف العصور الجاهلية من إثارة الفتن والحروب والخصومات.

والحديث عن النزعة العصبية– في ذلك العصر –لا ينفصل عمّا كان من انقسام بين القبائل العربية، حيث توقّدت عوامل الحسد بين قريش المستبّدة بالسلطة وغيرها من القبائل التي لم يعد لها فضل الفخر بأنسابها.على أن أعظم منافرة عصبية آنذاك هي القائمة بين المضرية واليمنية، أو بين النزارية والقحطانية حيث كان الناس يتعصبون لإحداهما على حساب الأخرى، وأدّت المنازعة بينهما إلى وقوع معركة مرج راهط[*] التي أسفرت عن انتقال الحكم إلى آل مروان.

و إذا كان الانقسام قد شمل القبائل العربية فإنه قد شمل بطون قريش ذاتها و نقصد بذلك بني أمية و بني هاشم باعتبارهما أهمّ قبيلتين من قبائل قريش .

وعلاوة على التخاصم الذي أثاره الأمويون بين العرب أنفسهم، فقد أثيرت خصومة أخرى بين العرب وغيرهم من العجم والموالي، نظرا لما مارسته الدولة من تقريب للعنصر العربي الذي استأثر بإدارة أمور السياسة في مقابل العناصر الأجنبية التي ظلّت مبعدة، لا وبل كانوا يعتبرون من الموالي المسخّرين لخدمة العرب، وبناء على ذلك فقد« كانت سياسة الدولة عربية خالصة مما أثار حقد الموالي عليها وكراهيتهم لها، ونجم عن هذه السياسة قيام الثورات السياسية في عرض البلاد وطولها وعدم استقرار الأمن»[1].

وبناء على ما سبق نخلص للقول أن ما ميّز حكمهم–بصفة عامة– تلك العصبيات التي يمكن تصنيفها إلى عصبية قبلية، كالتي كانت بين قريش وسائر القبائل العربية، أو بين مضر واليمن، وعصبية إقليمية كالتي كانت بين الشام والعراق، وعصبية عائلية كالتي كانت بين بني أمية وبني هاشم، وعصبية جنسية بين العرب والموالي.

هذه هي الأشكال المختلفة للنزعة العصبية في ذلك العصر التي ظلّت تنخر جسم الدولة وتهدّد كيانها حتى أدّت إلى انقضاضها وزوال ملكها.

نخلص في الختام وبعد عرضنا لأهمّ جوانب الحياة السياسية في ذلك العصر للقول أنها لم تكن حياة هادئة مستقرّة« بل كانت حياة ثائرة، إذ كان الأمويون يعدّون في رأي كثير من

---

[1] - أحمد محمد الحوفي ، أدب السياسة في العصر الأموي ، ص455.
[*] - ابن عبد ربه ، العقد الفريد ، ج05 ، ص 143 ، 146 .
[1] - محمد عبد المنعم خفاجي ، الحياة الأدبية في عصر بني أمية ، ص 13 .

الأمة الإسلامية غاصبين للخلافة»[2] مما ألّب عليهم خصومهم. فكان أن شكّلت مسألة الخلافة أو الإمامة مثار نقمة وخلاف بين الأمة خاصة إذا علمنا أن« أعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة إذ ما سلّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سلّ على الإمامة في كل زمان»[3]، ولعل العصر الأموي نموذجا فريدا لتلك الأزمان مما جعله يوصف بعصر«الاضطراب السياسي»[4]. وما اقتتال كبار الصحابة وأبناء الصحابة يوم التقائهم بالجمل وصفين إلا بسب الخلافة، « وهكذا لو تتبعنا سائر الطوائف والأحزاب لألفيناها... ترجع في أصل نشأتها إلى مشكل الخلافة وما قام حوله من نزاع، تعنى به أوّل ما تعنى، تحاول بحثه واتّخاذ رأي واتّجاه فيه»[5]. مما يعني أن الأمة كانت متنازعة على أساس سياسي بحت تمحور حول سؤالين هما: أين تكون الخلافة؟ وكيف تكون؟

ب- الحياة الاجتماعية

كان بديهيا أن تتجدّد مظاهر الحياة الاجتماعية في العصر الأموي عمّا كانت عليه في العصر الجاهلي وصدر الإسلام، تماشيا مع طبيعة الأوضاع الجديدة التي بات يحياها الأمويون بفضل انتشار الفتوحات، واتّصال العرب بغيرهم من الأمم الأعجمية ودخولها في الإسلام وما تبع ذلك من امتزاج ثقافي وحضاري واسع، تجلّت ملامحه في مختلف مظاهر الحياة الاجتماعية.

فالدولة الأموية كما يصفها الجاحظ هي« دولة عربية أعرابية»[1]، وذلك كون المجتمع الأموي كان قائما على مزيج من الأجناس كالجنس العربي والفارسي والرومي. فالجاحظ - إذن- يقرّر حقيقة مهمّة مفادها أن المجتمع الأموي لم يكن مجتمعا عربيا قحّا، وهو قول يصحّ عليه بالنظر إلى التركيبة الاجتماعية. ولكن من حيث السياسة فقد« كانت سياسة الدولة عربية خالصة»[2] نظرا لسيطرة العنصر العربي على زمام الأمور، إذ من المعلوم أن السياسة الأموية قامت على العنصرية أو العصبية الجنسية لأنهم فاضلوا بين العرب والموالي، ففضّلوا العرب وقدّموهم في سائر الأمور وخصوهم بإدارة شؤون السياسة على حساب العناصر الأجنبية التي ظلّت مستبعدة، بل إنهم كانوا يعتبرون من الموالي المسخرين لخدمة العرب.

---

[2] - شوقي ضيف ، التطوّر و التجديد في الشعر الأموي ، ص 85.
[3] - الشهرستاني ، الملل و النحل ، ج 01 ، ص 13.
[4] - أحمد الشايب ، تاريخ الشعر السياسي ، ص 09 .
[5] - عباس الجراري ، في الشعر السياسي ، ص 11.
[1] - الجاحظ ، البيان و التبيين ، ج 03 ، ص 366.
[2] - محمد عبد المنعم خفاجي ، الحياة الأدبية في عصر بني أمية ، ص 13.

وقد أورد ابن عبد ربه في عقده بابا خصّه للحديث عن بعض معاملات العرب للموالي اجتزأنا منه قوله:« كانوا يقولون لا يقطع الصّلاة إلا ثلاثة حمار أو كلب أو مولى، وكانوا لا يكنّونهم بالكنى، ولا يدعونهم إلا بالأسماء والألقاب، ولا يمشون في الصفّ معهم، ولا يتقدّمونهم في الموكب...، ولا يدعونهم يصلّون على الجنائز إذا حضر أحد من العرب»[3]، وغيرها من المعاملات التي تنمّ عن سوء العلاقة بين الطرفين، مما ولّد في نفوس هؤلاء تيارا عكسيا نقموا به على العرب، وعلى سياستهم الجائرة.

وقد جرّت سياسة التفريق تلك إلى توسيع شقّة الصراع الطبقي بين طبقة الأمويين المسيطرة وطبقة الموالي المسيطر عليها التي لم تجد لها بدّا للتعبير عن سخطها وغضبها في بداية العهد الأموي« غير الانضمام إلى الهيئات المعارضة للدولة ونظام الحكم وخاصة منها الشيعة والخوارج، ولكنهم في أواخره بدأوا يتحرّكون ليواجهوا العصبية العربية بعصبية أخرى ويعبّروا عن أرومتهم في فخر بأمجادهم العظيمة، ومحاولة خفية لمهاجمة العرب»[4].

ونأتي بعد ذلك لنقول أن تلك التركيبة الاجتماعية المختلطة في العصر الأموي بين العنصر العربي والعناصر الأجنبية الأخرى كان لابدّ أن تفرض تعايشا بين كلا الطرفين، وأن ينتج عنها تأثير وتأثّر شمل مختلف أوجه الحياة من مأكل ومشرب وملبس وغيرها، وهي الحقيقة التي يؤكّدها ابن خلدون في سياق حديثه عمّا وقع للعرب بعدما تمّ لهم الفتح وامتلاك فارس والروم من اتّساع أفق العيش والتفنن في أحواله حيث« تطوّروا بتطوّر الحضارة والترف في الأحوال، و استجادة المطاعم والمشارب والملابس والمباني والأسلحة والفرش والآنية وسائر الماعون والفرش وكذلك أحوالهم في أيام المباهاة والولائم وليالي الأعراس ، فأتوا من ذلك وراء الغاية»[1].

وفي هذا الشأن كذلك يصف لنا مأمون الجنان ذاك المجتمع بقوله:« فحقيقة المجتمع الأموي إذا كونه مجتمعا عربيا في صميمه وطبيعته، ولكنه مجتمع عربي آخذ بنصيب وافر من مراحل التمدّن وأزياء الحياة المدنية»[2].

ولم يكن العرب لوحدهم هم المستفيدين من ثقافات الأمم الوافدة، بل إن العناصر الأجنبية هي الأخرى قد تأقلمت مع الحياة العربية حتى نبغوا في بعض العلوم اللّغوية والدينية كالفقه

---

[3] - ابن عبد ربه ، العقد الفريد ، ج 03 ، ص361 .
[4] - عباس الجراري ، في الشعر السياسي ، ص 212.
[1] - ابن خلدون ، المقدّمة ، ص 186.
[2] - مأمون بن محي الدّين الجنان، الكميت بن زيد الأسدي، الشاعر السياسي، ط01، دار الكتب العلمية ، بيروت، لبنان، 1994 . ص 32 .

الذي أصابوا منه حظّا وافرا حتى أن أشهر فقهاء بعض الأمصار آنذاك كانوا من الموالي، هذا فضلا عن نبوغهم في ميدان الأدب حيث اشتهر منهم العديد من الشعراء أمثال إسماعيل بن يسار ويزيد بن ضبّة.

والحقيقة أننا إذا جئنا إلى استقصاء ضروب الحياة الجديدة عبر أقاليم الدولة فإننا نجدها تظهر بصورة جلية في إقليم الحجاز الذي أصاب حظّا وافرا من الرقي الحضاري بسبب ما حصّله الأفراد من فراغ وترف وانغماس في ملذّات الحياة دفعت بهم إلى استحداث ضروب من اللّهو يأتي في طليعتها فنّ الغناء، الذي برز بصورة أساسية في هذا الإقليم باعتباره يضمّ المدينة ومكة أبرز مركزين للغناء في العصر الأموي كما يقرّر ذلك شوقي ضيف في مصنّفه « الشعر والغناء في المدينة ومكة لعصر بني أمية».

ومن أبرز الأسباب التي يراها شوقي ضيف قد دفعت لشيوع موجة الغناء والترف في تلك الحاضرة ما حصّله أهلها من اتّساع في الثراء، « إما بفضل ما جاءت به الفتوح قديما، ونموّه حديثا، وإما بفضل ما كان يصّب في حجورهم من خزائن دمشق»[3]، رغبة من الدولة في إشغالهم باللّهو عن أمور الحكم.

وإن كان ذلك واقع الحجاز –في عمومه– لهو وترف، فإن الشام لم يكن دونه مستوى في العناية بضروب العيش، ذلك لسبب بسيط هو أنه كان يمثّل حاضره الخلافة التي ظلّت على الدوام محطّ أنظار بقية الأقاليم، ثم ما كان ينعم به من استقرار سياسي. ونستطيع أن نلتمس جوانب تلك الحياة اللاهية في الشام على وجه التحديد وفي العصر الأموي عموما بالعودة إلى سيرة بعض الخلفاء الذين أثر عنهم الانصراف إلى حياة اللّهو والعبث أمثال يزيد بن معاوية، ففي أيامه« استعملت الملاهي، وأظهر الناس شرب الشراب»[1]. وعلى شاكلة يزيد نجد الوليد بن يزيد الذي كان« صاحب شراب ولهو وطرب وسماع للغناء، وهو أوّل من حمل المغنين من البلدان إليه، وجالس الملهين، وأظهر الشرب والملاهي والعزف... وغلبت عليه شهوة الغناء في أيامه، وعلى الخاص والعام، واتّخذ القيان، وكان متهتّكا ماجنا خليعا»[2]. والناس على دين ملوكهم.

وبالتالي يمكن أن نعدّ هذا العامل من العوامل التي كان لها أبعد الأثر في توجيه منحى الحياة الاجتماعية نحو اللّهو والترف وذيوع صيتها.

---

[3] - شوقي ضيف، الشعر و الغناء في المدينة ومكة لعصر بني أمية، ط 02، دار الثقافة، بيروت، لبنان، 1967. ص 39.

[1] - المسعودي ، مروج الذهب ومعادن الجوهر ، ج03 ، ص 80.

[2] – المصدر نفسه ، ج03 ، ص 267 .

ولكن الذي نودّ أن نلفت إليه الانتباه في هذا المقام أن القول بتلك الحياة الحضرية اللاهية التي كانت عليها بعض أقاليم الدولة الأموية آنذاك، لا ينفي البتة محافظة بعض الحواضر الأخرى على الصبغة البدوية لأنها ظلّت بمعزل عن كل مظاهر الحضارة والمدنية.

وإذا نحن صرفنا نظرنا عن الحجاز والشام إلى العراق وجدناه مشغولا بالاضطرابات الداخلية التي عمّته لا سيما وأنه كان مقرّ حزبين من الأحزاب المعارضة هما الشيعة والخوارج. وبالتالي فقد شغل بالصراع ولم ينل من حياة اللّهو قدرا كبيرا على غرار الإقليمين السابقين إلا ما كان من العصبيات القبلية التي غدت كما يرى شوقي ضيف« كل حياة القوم الاجتماعية وما يتّصل بها من لهو وعبث»[3].

وهكذا ومن خلال تلك الصور المقتضبة لبعض جوانب الحياة الاجتماعية في العصر الأموي يتّضح لنا أنه مجتمع لا متجانس تحكمه جملة من التناقضات والصراعات ، على أن أهم ما يميّزه هو تلك الطبقية؛ بمعنى أن المجتمع الأموي كان مكوّنا من عدّة طبقات أهمّها:

1- **الطبقة الأرستقراطية**، التي تمثّلها الأسر القرشية المترفة، وهي أعلى طبقة في المجتمع بما تأتّى لها من شرف المكانة وكرم العيش والهيمنة على شؤون السياسة.

2- **الطبقة العامة من العرب**، التي كانت تضمّ السواد الأعظم من الأمة بما كان قائما بينهم من عصبيات قبلية.

3- **طبقة الموالي**: وهم المسلمين من غير العرب الذين ظلوا دونهم دما وجنسا ولغة وخلقا، فهي طبقة مضطهدة.

وانطلاقا من هذه الطبقات يمكن أن نلمس ذلك الصراع القائم في المجتمع بين طبقة الموالي المضطهدة وصراعها الجنسي مع العرب، وطبقة العامة وصراعاتها الجنسية والقبلية، والطبقة الأرستقراطية التي دخلت في صراع مع كلتا الطبقتين المعارضتين لها، مما يجعلنا نعدّد أشكالا مختلفة للصراع التي كان يموج بها المجتمع الأموي(صراع جنسي، قبلي، حزبي).

ج- الحياة العقليـة

لا شك أن المتتبّع لمسار هذه الحياة في العصر الأموي سيلاحظ أنها عرفت نشاطا وانتعاشا يشهد له. وهو نشاط تمخّض عنه بزوغ عدّة حركات تعليمية مثل الحركة الفلسفية التي كانت أثرا مباشرا لذاك التمازج الثقافي والحضاري، وهي حركة كانت وثيقة الصلة بالدّين« لأن

---

[3] - شوقي ضيف ، التطوّر و التجديد في الشعر الأموي ، ص 110 .

الدّين في آخر عهد الأمويين اضطرّ إلى استخدام الفلسفة لمجادلة اليهود والنصارى ولمحاربة الفرق الإسلامية بعضها لبعض»[1].

وهذا القول يدلنا على أن الحركة الفلسفية قد اتّخذت كسلاح في الاحتجاج والمجادلة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فقد نشطت الحركة الدينية وهي حركة« عنيت بتفسير القرآن الكريم ورواية الحديث الشريف، كما عنيت بوضع قواعد الفقه الإسلامي»[2]. وفي إطار هذه الحركة ظهرت أبحاث في العقيدة. ومن أهمّ المسائل التي طرحت للبحث والجدل مسألة الإيمان والكفر، ومسألة الجبر والاختيار، الشيء الذي دفع إلى ظهور فرق دينية متشعّبة الآراء كالمرجئة ، والجبرية ، والمعتزلة .

ولا شكّ أن هذه الفرق كانت مثارا لمناظرات ومجادلات لعبت دورا مهما في تاريخ علم الكلام الذي تمّ الاعتماد عليه في الردّ على« هجمات القائلين بالجبر والمنكرين لله وما أثاره اليهود والنصارى والمجوس من شكوك»[1]. وإذا كان هؤلاء قد تسلّحوا بالفلسفة والمنطق، فإن المسلمين قد تسلّحوا كذلك بسلاحهم.

ولكن السّؤال الواجب طرحه بعد هذا هو: هل كان الشعراء بمعزل عن تلك المعتقدات الكلامية أم لا؟

في هذا الصدد يقرّر شوقي ضيف بقوله:« أن الشعراء في عصر بني أمية كان يصبغ شعرهم بكل ما يدور في بيئات الفقهاء وأصحاب الكلام »[2] أن الشعراء لم يكونوا بمعزل عن ذلك كلّه بل شاركوا فيه، وخاصة شعراء الحزب الأموي الذين لجأوا إلى الجبر في تقرير خلافة الأمويين. ولك العودة إلى ديوان جرير حتى تطالع نماذجا من ذلك.

أما الكميت فقد اختار لنفسه أن يكون على مذهب المعتزلة، وإذا نحن طالعنا ديوانه في الاستدلال للهاشميين وبناء على قول الجاحظ فيه:« ما فتح للشيعة الحجاج إلا الكميت»[3] أمكننا أن نستنتج أن الشعراء لم يكونوا بمعزل عمّا شاع في تلك البيئة الجدلية وليدة الظروف العقلية الجديدة من طرق استدلال وحوار، « فقد أصبح الشاعر يعتنق نظرية سياسية خاصة

---

[1] - أحمد أمين ، فجر الإسلام ، ط 11 ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان ، 1975 . ص 165.

[2] - شوقي ضيف ، التطوّر و التجديد في الشعر الأموي ، ص 71.

[1] - أحمد أمين ، فجر الإسلام ، ص 300.

[2] - شوقي ضيف ، التطوّر و التجديد في الشعر الأموي ، ص 79 .

[3] – جلال الدّين بن عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، شرح شواهد المغني، تحقيق محمد محمود ابن التلاميد، القسم 01، دط، مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، دت . ص 38 .

يؤمن بها ويجعلها محورشعره، كما أصبح مثقّفا بطرق الجدال والحوار المعاصرة وهو يطبّقها في شعره تطبيقا، ويخضع نفسه وفنه لأساليبها إخضاعا»[4].

وعليه نخلص للقول أن بيئة متميّزة كالبيئة الأموية بما شاع فيها من معتقدات كلامية وما صاحبها من جدال وطرق استدلال كانت أبرز مظاهر الحياة العقلية التي فعلت فعلها في عقول الشعراء.

وهكذا وبعد عرضنا لجزء يسير من كثير من مظاهر الحياة السياسية والاجتماعية والعقلية نأتي لمطالعة جوانب أخرى من الحياة الأدبية لنرى مدى ما كانت عليه من اتّصال بتلك المظاهر أو من انفصال عنها.

د- الحياة الأدبية

إن العصر الأموي عصر متميّز على كافة الميادين، خاصة الميدان السياسي بثوراته وأحزابه وعصبياته التي لعبت دورا بارزا في توجيه الحركة الأدبية ومدّها بأسباب النموّ والتطوّر حتى غدت سجلا مهما لكل تلك الأحداث. وبالتالي فقد كان بديهيا أن يتّخذ الأدب في جزئيته قالبا جديدا في شتّى مظاهره تماشيا مع طبيعة الأوضاع الجديدة للعصر التي غدت الموجّه الفعلي له. وعلى العموم فقد شهدت الحركة الأدبية – شعرها ونثرها- قفزة نوعية تجلّت مظاهرها في عدّة أمور كانت وليدة عوامل متعدّدة.

*- نهضة الشعر في العصر الأموي

إن المتتبّع لمسار الشعر العربي منذ العصر الجاهلي إلى العصر الأموي لاشكّ سيستوقفه كل عصر نظرا لتفرّده عن العصر الذي قبله أو الذي يليه. فالشعر في العصر الجاهلي كان محكوما بذلك الكيان الاجتماعي القبلي لسبب بسيط هو أن الشاعر كان لسان حال قبيلته التي يفاخر بها ويذود عنها، ولكن مع بزوغ فجر الإسلام انحصرت مهمة الشاعر في خدمة تعاليمه، مما ضيّق من أفق الشعر التي لم تلق لها فضاء رحبا إلا في العصر الأموي، خاصة وأن« الشاعر في هذا العهد قد أضاف إلى مهمته القبلية مهمة عليا تتعلّق بمصير الخلافة والدولة وتأييد الحزب»[1] تماشيا مع ما تفرّد به العصر من خصائص كانت مميّزة على جميع المستويات.

---

(4) - شوقي ضيف ، التطوّر و التجديد في الشعر الأموي ، ص 80.

(1) - حنّا الفاخوري ، تاريخ الأدب العربي، ط10، المكتبة البوليسية، بيروت، لبنان، 1980 . ص 219.

يرى جرجي زيدان أنه « لم يكن للشعر العربي تأثير في النفوس ومنزلة في الدولة في عصر من العصور مثلما كان له في العصر الأموي»[2]، فقد ظلّ الشعر طيلة العصر محافظا على تلك المزية التي وسم بها من أنه ديوان العرب، إذ رافق نشأة الدولة حتى سقوطها فكان المعين على إقرار ذاك النظام الوراثي الذي قام عليه صرح الخلافة الأموية، وخير مثال نضربه على ذلك هو استعانة معاوية بمسكين الدارمي لمبايعة ابنه يزيد[3]، ضف إلى ذلك أن الشعر اتّخذ وسيلة لدعم الموقف السياسي والترويج للأحزاب، وهو دور شبيه بدور الصحف والمجلات في عصرنا الحالي، ولنا أن نستدلّ على ذلك بما تفرّد به كل حزب من الأحزاب المتصارعة آنذاك من شعراء كانوا يدعون لها ويدافعون عنها ويشهّرون بها، على غرار ما رأيناه في تناولنا للأحزاب .

وفضلا عن ذلك كله فقد أوكلت للشعر مهمة أخرى، حيث اتّخذ وسيلة لتأجيج الفتن والحروب وإثارة الحمية، وإن دلّ ذلك فإنما يدلّ على إيمانهم القوي في أن وقع الكلمة لم يكن دون مستوى وقع السّلاح لا وبل قد يفوقه أحيانا في إحداث الشقاق وتوسيع الهوّة. ولهذا القول ما يدعمه من أبيات للوليد بن عقبة حينما قتل أخوه عثمان[1]. وفي مجال العصبيات المتضاربة فقد أسهم الشعر بقسط وافر في إشاعتها وتغذيتها، وحسبنا هنا أن نشير إلى نموذج واحد ونترك للقارئ الكريم فرصة البحث عن نماذج أخرى عديدة، والنموذج الذي نقصده هو نونية الكميت بن زيد التي أعدّها خصيصا للفخر بالمضرية على اليمنية.

وعليه فقد كان لابدّ للشعر أن يعايش الوضع العام للعصر ويتأثّر به وأن يخوض معركة الصراع بين الأحزاب والعصبيات(حرب كلامية) حتى تحوّل قسم كبير من موضوعاته إلى ما يشبه الوثيقة المذهبية والتاريخية كونه كان يرصد تعاليم الأحزاب ومبادئها والأحداث التاريخية المتّصلة بها أو المنفصلة عنها. وهذا الكلام نراه وثيق الصلة بالشعر السياسي الذي عرف ذروة تطوّره في هذا العصر، وهذا ما أشار إليه عبد المنعم خفاجي في قوله:« فهذا اللّون من الشعر بحر زاخر تلاطمت أمواجه، وتدافعت أثباجه في هذا العصر المضطرم بألوان العصبيات السياسية والقبلية»[2] التي أدّت إلى اتّساع أفقه وتعدّد شعرائه حتى خلّف لنا إنتاجا شعريا

---

(2) - جرجي زيدان ، تاريخ آداب اللّغة العربية ، ج 01 ، ص 407 .
(3) - الأصفهاني ، الأغاني ، المجلد 20 ، ص 126 ، 127 .
(1) – الأصفهاني ، الأغاني ، المجلد 05 ، ص 80.
(2) - محمد عبد المنعم خفاجي ، الحياة الأدبية في عصر بني أمية ، ص 100.

ضخما ما يزال يشدّ إليه انتباه الباحثين. ولعلّ من أبرز تلك النماذج الشعرية التي تندرج في هذا الإطار هاشميات الكميت- موضوع دراستنا- التي سنفرد لها الحديث فيما بعد.

وإلى جانب النشاط الذي عرفه الشعر فقد نشطت الأغراض الأخرى كذلك كالمدح الذي قال فيه معظم شعراء العصر حبّا في النعمة أو خوفا من النقمة سواء تعلّق الأمر بالمدح السياسي أو التكسّبي، خاصة إذا علمنا أنه من بين مهام الشعر في ذلك العصر اتّخاذه وسيلة إلى المال والعيش الكريم .

وبالموازاة مع الصراع السياسي والقبلي فقد نشط الهجاء واتّسعت دائرته ودخل عصره الذهبي، ومن أبرز ضروب المهاجاة التي كانت رائجة آنذاك نذكر: الهجاء السياسي الذي كان قائما بين شعراء الأحزاب السياسية، والهجاء الشخصي الذي كان قائما بين الشعراء أنفسهم. وتطوّر هذا الفنّ ساعد على النبوغ في فنّ النقائض باعتباره مظهر من مظاهر المنافسة الفنية والقبلية، حتى غدا فنا قائما بذاته سواء تعلّق الأمر بالنقائض القبلية أو الفردية.

والذي تجدر إليه الإشارة أن كلا من الشعر السياسي والهجاء والنقائض إنما كانت فنونا عكست بصدق ذلك الصراع الأدبي الذي قام جنبا إلى جنب والصراع السياسي.

وفضلا عن تلك الفنون فقد تطوّر غرض الغزل إذ تعدّدت اتّجاهاته واتّسعت مظاهره لأنه عرف وحدة القصيدة، كما تفرّد به بعض الشعراء الذين لمع نجمهم في هذا الغرض دون سواه، ونقصد بذلك عمرو بن أبي ربيعة، وجميل بن معمر على وجه التحديد.

أما عن أهمّ الاتجاهات التي اتّخذها فيمكن حصرها في« الغزل التقليدي والغزل القصصي»[1]. ويأتي في طليعة الأسباب التي كانت معينة على شيوع الغزل بجميع أصنافه الحياة الإباحية التي كانت تحياها وتنعم بها بعض الأمصار الإسلامية(كمكة و المدينة)، وهي حياة كانت السبب كذلك في شيوع شعر الخمرة باعتبارها المواضيع الأكثر حبّا لشياطين الشعر التي وجدت في تلك الأمصار مستقرّا وديعا لها. ضف إلى ذلك ما شهده العصر من انفتاح حضاري وامتزاج ثقافي واسع.

وإلى جانب تلك الأغراض فقد امتدت نهضة الشعر لتشمل أغراضا أخرى كالرثاء والفخر سواء منه القبلي أو الشخصي، والحماسة التي نجدها أكثر جلاء في شعر الخوارج كونها تتوافق وتعاليمهم.

---

[1] - محمد عبد المنعم خفاجي ، الحياة الأدبية في عصر بني أمية ، ص 108، 122 .

والذي نلاحظه على معظم تلك الأغراض أنها كانت استمرارا لمذهب الشعراء القدامى، غير أنها وكما يرى عبد المنعم خفاجي« قد تأثّرت بما جدّ من مظاهر الحضارة وألوان الترف، وتشكّلت بصورة البيئة وأحوال المجتمع وظروف السياسة»[2]. ثم إن تلك العوامل قد ساهمت في تعدّد مشارب الشعراء وتنوّع اتّجاهاتهم حتى غدا لكل شاعر اتّجاهه أو مذهبه الخاص كشعراء السياسة ، وشعراء الهجاء ، وشعراء الغزل.

وعلى العموم فقد عرف النشاط الشعري في العصر الأموي نهضة شهدت لها العديد من المصنفات يمكن للقارئ الكريم العودة إليها لتفصيل ما أجملناه في حديثنا. ولعلّ خير ما وصف به الكفراوي تلك النهضة قوله:«...فينهض الشعر من عقاله، وينفض عن مناكبه غبار الزمن، وصدأ الإهمال وتصبح الجزيرة العربية وكأنها روضة غنية بالأزهار تجوس خلالها مجموعة ضخمة من خلايا النحل ذات دويّ هائل، وطنين مستمر، وكل خلية منها مشغولة بشأنها، فهذه عاكفة على السياسة، وتلك على الغزل، وثالثة منكبة على الخمور تكرع منها وتتغنّى بها، ورابعة تطلب المال ما وجدت إليه سبيلا، وأخيرا هناك طائفة تشبه الزنابير، تغير على تلك الخلايا ثم يغير بعضها على بعض، وهؤلاء هم شعراء النقائض»[1].

وقبل أن نختم حديثنا عن تلك النهضة الشعرية نرى أنه من الواجب أن ننبّه لفكرة جوهرية هي أن تلك النهضة لم تقم كطرف نقيض للشعر الجاهلي، بل على العكس من ذلك ظلّ هذا الأخير كما يصفه عبد القادر القطّ« التراث الأوحد للشعراء في العهد الأموي، منه يتعلّمون جميعا وعليه يتخرّجون»[2]. فلا عجب–إذن– ما نصادفه في أشعار بعضهم من مجاراة للقدامى في احتذاء تلك الهندسة الفنية للقصيدة القديمة في بنائها وألفاظها وصورها وأساليبها والنسج على منوالهم.

ومن هنا نخلص للقول أن الشعر الأموي هو صورة من المزاوجة التي تمّت بين التقاليد الفنية الجاهلية وروح العصر الجديدة أو ما عبر عنه شوقي ضيف بمصطلحي التطوّر والتجديد في مصنّفه "التطوّر و التجديد في الشعر الأموي".

*– نهضة النثر في العصر الأموي

صاحبت نهضة الشعر في ذلك العصر نهضة النثر، فكان من أبرز الأشكال النثرية آنذاك الخطابة والكتابة والنقد.

---

[2] - المرجع نفسه ، ص 87.

[1] - محمد عبد العزيز الكفراوي ، تاريخ الشعر العربي ، ج01 ، ص 89 .

[2] - عبد القادر القطّ ، في الشعر الإسلامي و الأموي ، ص313 .

ففيما يخصُّ الخطابة فإنها عرفت نهضة قوية استدعتها ظروف الحياة السياسية والاجتماعية والدينية. وهي نهضة استكملت من خلالها عناصرها الفنية بعد صدر الإسلام. ولعلّ أبرز العوامل المساهمة في نهضتها ما تأتّى لأدباء ذلك العصر من مواهب بيانية ورثوها عن أسلافهم مما منحهم مقدرة خطابية فذّة، إذ بلغوا مستوى راقيا من حسن البيان وبلاغة المنطق والفصاحة[3]، وإلى جانب ذلك فقد هيّأت الظروف الدينية لازدهارها والظروف السياسية كذلك المتمثّلة في كثرة الخصومات القبلية والصراعات الحزبية والفتوحات الإسلامية التي اتّخذت من الخطب أداة لإثارة الحماس وبثّ الدعوات، مما يدلنا على أن الخطابة كانت قرينة الشعر في القيام بتلك المهمة، لاسيما إذا علمنا أنه مثلما استقلّ كل حزب آنذاك بشعرائه فقد استقلّ كذلك بخطبائه.

وعلى العموم فقد اتّخذ هذا الفنّ في ذلك العصر أداة « في الدعاية السياسية عند الفرق والأحزاب، وفي الجدل الديني...، وفي الوفادة على الخلفاء وولاتهم، وفي المناقضات والمفاخرات والمحاورات...كما كان الخلفاء والولاة والأمراء يستعملونها أداة للوعيد والإنذار والتهديد...»[1]، مما جعلها تتّخذ أشكالا متعدّدة تراوحت بين الخطب السياسية والخطب الدينية وخطب الوفود.

وإلى جانب الخطابة فقد اتّسعت حركة التدوين وعظم الاهتمام بها« لاتساع أعمال الخلفاء، وكثرة شؤون الحكم، وتعدّد الدواوين»[2]. فكان من نتائج ذلك أن ازدادت عناية العرب بتدوين معارفهم وأخبارهم في الجاهلية وصدر الإسلام. يقول شوقي ضيف« وكان من أوائل ما عنوا به من معارفهم العربية الخالصة أخبار آبائهم في الجاهلية وأنسابهم وأشعارهم»[3]، ولذلك اشتهر عدد غير قليل من الرواة في ذلك العصر. وعلاوة على ذلك فقد عنوا بتدوين معارفهم الدينية من تفسير وفقه وحديث، وتدوين المغازي والفتوح وأخبار الأمم الغابرة.

وإلى جانب نشاط الخطابة والكتابة فقد نشط النقد بما تهيأ له من عوامل عدّة أبرزها عناية الدولة بالحركة الأدبية وبثّها لروح المنافسة بعقد المجالس الأدبية، وما انجرّ عنها من ضخامة الإنتاج الإبداعي وتعدّد الشعراء والأدباء، مما كان له صداه البالغ في ظهور شريحة عريضة من النقاد ضمّت الشعراء والأدباء والخلفاء.

---

[3] - شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، العصر الإسلامي، ط01، دار المعارف، القاهرة ، دت . ص 405 .
[1] - محمد عبد المنعم خفاجي ، الحياة الأدبية في عصر بني أمية ، ص 237 .
[2] - المرجع نفسه ، ص 266 .
[3] - شوقي ضيف ، تاريخ الأدب العربي ، العصر الإسلامي ، 451 .

ونُنبه في الختام لنقطة جوهرية مفادها أن ليس هذا كل ما أهداه الأمويون للأدب العربي شعره ونثره وإنما هناك ألوان إبداعية أخرى لم يسعنا المقام للوقوف عندها، ولكنها تشكّل في عمومها جوانب من الإبداع الأدبي الذي يشعّ بالبيان وينبض بالأصالة الممثّلة لروح العصر وفكره.

***- عوامل النهضة الأدبية**

إذا كان هناك إقرار بنهضة الأدب في العصر الأموي فهي نهضة تجلّت مظاهرها في عدّة أشكال إبداعية خضعت في ظهورها وتطوّرها لجملة من العوامل يمكن أن نستنتجها مما سبقت الإشارة إليه من جوانب الحياة السياسية والاجتماعية باعتبار الأدب جانبا مكمّلا لتلك الجوانب لا يمكنه أن ينفصل عنها. وأهمّ تلك العوامل ما نوجزه في النقاط التالية:

1- الخلافات السياسية: لقد عرف العصر الأموي خصوبة الحياة السياسية من حيث الأحداث وشدّة الصراع بين الأحزاب المتعارضة العصبيات بشتّى أشكالها، مما أوجد مجالا خصبا أمام الشعراء والأدباء لإنتاج نصوص إبداعية صوّرت ذلك الوضع العام أحسن تصوير.

2- عناية الدولة بالحركة الأدبية: لقد ازدادت عناية الدولة خلفاء وأمراء وولاة بالحركة الأدبية وتشجيعهم لها حتى أن الكثير منهم كانوا شعراء وأدباء يطربون لكل ما هو جميل من فنون القول. وتجلّت ملامح عنايتهم تلك من خلال عقد المجالس الأدبية التي كانت تضمّ أصنافا مختلفة من الشعراء والأدباء، كما امتدت كذلك لتشمل العلماء والفقهاء مما أدّى إلى إذكاء روح المنافسة التي غذّتها الهبات والعطايا، فكان ذلك عاملا مساعدا على ازدياد عدد المبدعين في ذلك العصر وخاصة الشعراء. وقد قدّم لنا جرجي زيدان نتائج إحصائية لشعراء العصر الأموي بالنظر إلى قبائلهم وأغراضهم[1].

3- ازدهار الثقافة العربية: لقد تفتّقت أكمام الثقافة العربية آنذاك في مختلف ضروب العلم والمعرفة الدينية واللّغوية والأدبية لاسيما بعد نشاط الرواية وانبعاث حركتي الترجمة والتدوين، مما انعكس إيجابا على الثقافة التي تعدّدت مواطنها، حيث عرفت بعض الأمصار الإسلامية آنذاك كالبصرة والكوفة نشاطا أدبيا كبيرا تمثّل في إقامة أسواق أدبية كالمربد والكناسة التي كان يلتقي فيها كبار الأدباء والشعراء والعلماء لإنشاد الشعر ونقده ورواية الأخبار. ضف إلى ذلك الحياة الرغيدة التي كانت تنعم بها أمصار أخرى كمكّة والمدينة والشام، وتنوّع مظاهر الحضارة بها مما أعان على نهضة الحركة الأدبية لاسيما أشكال خاصة منها كالغزل والخمرة.

---

[1] - جرجي زيدان ، تاريخ آداب اللّغة العربية ،ج01 ، ص 427 ، 431 .

4- تنوّع مصادرالثقافة: الذي تأتّى لهم عن طريق الإطّلاع الواسع على نصوص العصر الجاهلي والإسلامي إضافة إلى النصّ القرآني والحديث النبوي، ومحاولة استلهام معانيها وألفاظها وأساليبها، مع ما تمثّله تلك النصوص من نماذج فريدة في الفصاحة والبلاغة.

5- الامتزاج الثقافي والحضاري: من مصادر ثقافتهم كذلك الإطّلاع الواسع على ثقافات الأمم الأجنبية وآدابها بفعل الامتزاج الثقافي والحضاري الذي تمّ لهم بفضل الفتوحات، وما نجم عنه من نموّ العقل العربي في شتّى المجالات كالأدب، إذ توسّع أفقه وفتح المجال واسعا أمامه للتطوّر والتجديد.

وقد كان لكل عامل من تلك العوامل فعاليته الخاصة في إذكاء الحركة الأدبية وتنشيطها.

VI- التعريف بالكميت بن زيد الأسدي

1- نسبه ومولده

قبل أن نخوض الحديث عن الكميت بن زيد الأسدي لابدّ أن ننبّه لملاحظة وجيهة قد يغفلها قارئ ومتصفِّح النصوص الشعرية القديمة، وهي أنّ من يقال له الكميت من الشعراء ثلاثة، والملفت للانتباه أنهم كلهم من قبيلة بني أسد بن خزيمة، أوّلهم الكميت الأكبر، وثانيهم الكميت بن معروف بن الكميت الأكبر المعروف بالكميت الأوسط، وثالثهم هو الكميت بن زيد المعروف بالكميت الأصغر. وما يعنينا في هذا المقام هو تخصيص الحديث عن الكميت الأصغر، وهو الكميت بن زيد بن الأخنس[(1)] بن مجالد بن ربيعة[(2)] بن قيس بن الحرث[(3)] بن عامر بن ذؤيبة[(4)] بن عمرو بن مالك[(5)] بن سعد بن ثعلبة بن دودان بن أسد بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر بن نزار[(6)].

كان يكنّى أبا المستهل- باسم أحد أولاده- وتتّفق مختلف المصادر التي ترجمت له على أن ولادته كانت سنة60هـ بالكوفة[(7)]، وهي السنة التي صادفت وفاة معاوية، وإن كان بعض الدارسين أمثال الأصفهاني والبغدادي وغيرهما ممن ترجموا له يرون أنها أيام مقتل الحسين، إلا أن المعلوم لدينا أن مقتله كان سنة 61 هـ ، أي بعد سنة من ولادة الكميت.

2- نشأته وثقافته

---

(1) - في الأغاني و شرح الشواهد«...بن خنيس...»، و في معجم الشعراء«...بن خنس...»و«...ابن الأخنس...».

(2) - في الأغاني ومعجم الشعراء«...بن مجالد بن وهيب بن عمرو...»، و قيل «...بن مجالد بن ذؤيبة بن قيس بن عمرو...».

(3) - في معجم الشعراء «...بن قيس بن الحارث...»و في الأغاني «...بن قيس بن عمرو...».

(4) - في خزانة الأدب«...بن عامر بن دويبة...».

(5) - في الأغاني «...بن عمرو بن سبيع بن مالك...».

(6) - راجع نسبه في الأصفهاني،الأغاني، المجلد17، ص05، وعبد القادر ابن عمرالبغدادي، خزانة الأدب ولبّ لباب العرب، المجلد01، دط، دار صادر، بيروت، دت. ص69، و أبوعبيد الله محمد بن عمران المرزباني، معجم الشعراء، المجلد 01، تحقيق ف.كرنكو، ط01، دار الجيل، بيروت، لبنان ،1991. ص213، والسيوطي ، شرح شواهد المغني، القسم 01 ، ص 37.

(7) - الأصفهاني، الأغاني، المجلد 17، ص 32، والبغدادي، خزانة الأدب، المجلد 01 ، ص 70، و النعمان القاضي، الفرق الإسلامية في الشعر الأموي ، ص582.

من المعلوم عن الكميت أنه ولد بالكوفة ونشأ بها، والكوفة كانت في ذلك العهد ذات نشاط لغوي وديني وأدبي وسياسي واسع. ففي مجال العلوم اللّغوية تعدّ المدرسة البصرية والكوفية من أكبر المدارس النحوية المعروفة ، وإن كان السبق للبصرة في هذا الميدان فإن للكوفة السبق في ميدان القراءات وعلوم القرآن و الحديث.

وإذا تركنا هذا الجانب إلى جانب آخر لا يقلّ رحابة وهو الجانب الأدبي، فإننا نجد الكوفة ذات نشاط أدبي زاخر يدلّ عليه سوق الكناسة، وما كان يعقد فيه من حلقات في الشعر والأدب والنقد.

وبناء على ذلك يمكننا أن نستنتج مستوى الرقي الفكري والأدبي للمجتمع الكوفي بما بلغه من عناية فائقة بالعلم والأدب هيأت للكميت كل الظروف المساعدة على النبوغ.

وإذا كانت الكوفة معقل العلم والأدب فإنها كانت معقل التشيّع وموطنه كذلك، كما كانت مركزالاضطراب والمعارضة السياسية. وفي هذا الشأن يقول الحوفي:« نشأ الكميت بالكوفة، موئل الشيعة، وينبوع التشيّع، ومنجم الثورات على بني أمية»[1].

و هكذا وفي ظلّ ذلك الجوّ العام للكوفة بما شابه من علم وأدب وتشيّع نشأ الكميت وهو جوّ لاشك أنه ساهم في تكوين ثقافته وبلورة تشيّعه، ولهذا الرأي ما يدعمه من قول النعمان القاضي:« وكان لنشأته في الكوفة– معقل الشيعة والثورة والشعر والدراسات الدينية واللّغوية والكلامية– أثر كبير في تكوينه الفكري»[2]، مما جعله يحصّل علما غزيرا في شتّى فروع المعرفة اللّغوية والدينية والأدبية، وهو علم يدلّ عليه ما وصفه به الأصفهاني في قوله: « شاعر مقدّم، عالم بلغات العرب، خبير بأيامها، فصيح من شعراء مضر وألسنتها، والمتعصّبين على القحطانية المقارنين المقارعين لشعرائهم، العلماء بالمثالب والأيام، المفاخرين بها»[3].

فهو بهذا الوصف كان على دراية بقول الشعر وبلغات العرب وأيامها و مثالبها. وإن كان خلف الأحمر قد اشتهر في هذا المجال، فإن شاعرنا قد تفوّق عليه. ومما يدلّنا على تفوّقه ذاك وسِعَة درايته ما يرويه لنا الأصفهاني عمّا جرى من مناظرة بينهما كانت الغلبة فيها للكميت[4].

ومن الإشارات الواضحة كذلك عن سِعَة درايته بأيام العرب وأنسابها ما رواه أبو الحسن محمد بن جعفر النجّار عن أبي عبد الله قال: قال ابن عبدة النسّاب:« ماعرف النسّاب أنساب

---

[1] - أحمد محمد الحوفي ، أدب السياسة في العصر الأموي ، ص 506.
[2] - القاضي النعمان ، الفرق الإسلامية في الشعر الأموي ، ص 52.
[3] - الأصفهاني ، الأغاني ، المجلد17 ، ص 05 ، و البغدادي ، خزانة الأدب ، المجلد 01 ، ص 69.
[4] - الأصفهاني ، الأغاني ، المجلد17 ، ص 06.

العرب على حقيقة، حتى قال الكميت النزاريات، فأظهر بها علما كثيرا، ولقد نظرت في شعره، فما رأيت أحدا أعلم منه بالعرب وأيامها. قال أبو عبد الله: فلما سمعت هذا جمعت شعره، فكان عوني على التصنيف لأيام العرب»[1].

ومما أثر عنه ورواه صاحب الخزانة قولهم:« ما جمع أحد من علم العرب ومناقبها ومعرفة أنسابها ما جمع الكميت فمن صحّح الكميت نسبه صحّ ومن طعن فيه وهن»[2].

والذي لا شكّ فيه أن الكميت قد أفاد قسطا وافرا في هذا المجال من ثقافة جدّتيه اللّتين أدركتا الجاهلية، حيث يروى أنهما« كانتا تصفان له البادية وأمورها وتخبرانه بأخبار الناس في الجاهلية، فإذا شكّ في شعر أو خبر عرضه عليهما فيخبرانه عنه»[3]، مما خوّل له الجمع بين ثقافتي الإسلام والجاهلية ، وبين ذوقي أهل الحضر والبادية.

ثم إن الكميت لم يكن يتوانى عن سؤال كبار اللّغويين والرواة في عصره أمثال رؤبة بن العجّاج الذي يقول:« كان الكميت والطرماح يسألاني عن الغريب ثم أجده بعد ذلك في أشعارهما»[4].

وإن دلّ هذا فإنما يدلّ على عنايته بالثقافة البدوية من خلال ولوعه بالغريب حتى أنه كان يتعمّد إدخاله في شعره. ومما يدلّ على ذلك أيضا سؤاله حمّادة عن معنى بيتين من الشعر فلم يعرفهما، فأجلّه أياما حتى يأتي بتفسيرهما فعجز عن ذلك[5].

ولم تقف ثقافته عند هذا الحدّ من الدّراية بأشعار العرب وأيامها وأنسابها، وإنما كان على اطّلاع بعلوم الدّين كذلك، « فكان فقيه الشيعة وحافظ القرآن ثبت الجنان»[6]، وفضلا عن ذلك فقد « كان عالما بالنجوم مهتديا بها»[7]. والكميت فوق كل هذا وذاك كان معلّما، إذ روي عنه أنه كان يعلّم الصبيان في مسجد الكوفة[8].

وإذا كنّا تحدثنا لحدّ الآن عن الكميت باعتباره راوية ونسّابة وفقيها ومحدّثا، فإننا لم نتحدّث عنه باعتباره شاعرا. ففي مجال الشعر يعدّ الكميت كما يصفه محقّق ديوانه–نبيل طريفي–«

---

[1] - المرزباني ، معجم الشعراء ، المجلد 01 ، ص 342 ، 343 .
[2] - البغدادي ، خزانة الأدب ، المجلد 01 ، ص 69 ، و السيوطي ، شرح شواهد المغني ، القسم الأول ، ص 38.
[3] - الأصفهاني ، الأغاني ، المجلد 17 ، ص 26 .
[4] - أبو محمد عبد الله بن مسلم ابن قتيبة ، الشعر والشعراء ، دط، دار صادر ، 1902 . ص 372 ، و أبو عبد الله محمد بن عمران بن موسى المرزباني، الموشّح في مآخذ العلماء على الشعراء ، تحقيق محمد حسين شمس الدّين ، ط01 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، 1995 . ص228.
[5] - الأصفهاني ، الأغاني ، المجلد 17 ، ص 06.
[6] - البغدادي ، خزانة الأدب ، المجلد 01 ، ص 69.
[7] - الأصفهاني ، الأغاني ، المجلد 17 ، ص 08.
[8] - الأصفهاني ، الأغاني ، المجلد 17 ، ص 05 ، وابن قتيبة ، الشعر و الشعراء ، ص 368.

شاعر فحل، ولكن لا يمكننا أن نقول: إنه من كبار فحول الشعراء»[1]، والسبب في ذلك ربّما كونه كان يعيش في عصر كثر فيه الفحول وتعدّدت مشاربهم فذاع صيتهم أكثر، ويكفي أن نذكر في هذا المقام شعراء الثالوث(جرير والفرزدق والأخطل)، ثم إن أكثر ما اشتهر به الكميت هو هاشمياته، بالرغم من أنه خلّف لنا ديوانا شعريا يضمّ بين دفتيه مختلف أغراض الشعر الجاهلي من مدح، ووصف وغزل، وفخر الذي تجاوز من خلاله التغني بالعاطفة الفردية الشخصية إلى العاطفة الجماعية القبلية، ويتجلّى ذلك في فخره بقبيلته أسد وبأصله المضري، وهجائه لليمانية حتى اشتهر في هذا المجال بقصيدته المذهبّة التي أعدّها خصيصا لذلك.

وإذا كانت هذه القصيدة تكشف لنا عن المقدرة الشعرية الفذّة للكميت وقدرته على التطويل كونها قاربت300 بيت وفق ما عثرنا عليه في الديوان، فإنها خوّلت له في ذات الوقت أن يصنّف ضمن قائمة الشعراء المتعصّبين، بل لقد كانت لها اليدّ الطولى في إثارة العصبية بين النزارية والقحطانية.

وهكذا وإن لم يتسنّ للكميت أن يكون من كبار فحول عصره في نظر طريفي، فإن الرأي فيه يختلف كما يروي لنا ذلك الأصفهاني عن جواب معاذ الهرّاء لما سئل عن أشعر الناس فقدّم الكميت على أنه « أشعر الأولين والآخرين»[2]، وقول أبو عكرمة الضبي:« لولا شعر الكميت لم يكن للّغة ترجمان ولا للبيان لسان»[3]. والكميت إلى جانب كونه شاعرا فقد كان خطيبا كذلك ذكره الجاحظ في حديثه عن الخطباء الشعراء[4].

وانطلاقا مما سبق نجد أنفسنا أمام شخصية استقت ثقافتها من مصادر متنوعة مما جعلها تحصّل ثقافة موسوعية، لأن الكميت استطاع أن يجمع في شخص واحد بين الثقافة اللّغوية والدّينية والأدبية، فـ« كان خطيب بني أسد، و فقيه الشيعة، وحافظ القرآن، وثبت الجنان، وكان كاتبا حسن الخطّ، وكان نسّابة، وكان جدلا، وهو أوّل من ناظر في التشيّع وكان راميا لم يكن في بني أسد أرمى منه و كان فارسا، و كان شجاعا، و كان سخيا ديّنا»[5].

---

(1) – محمد نبيل طريفي، ديوان الكميت بن زيد الأسدي، جمع وشرح وتحقيق، ط01، دارصادر، بيروت، لبنان، 2000. ص 10.

(2) - الأصفهاني، الأغاني، المجلد 17 ، ص 27 ، 28 ، و البغدادي، خزانة الأدب، المجلد 01 ، ص 69 .

(3) - البغدادي ، خزانة الأدب ، المجلد 01 ، ص 69 ، والسيوطي، شرح شواهد المغني، القسم 01 ، ص 37 .

(4) - الجاحظ ، البيان و التبيين ، ج 01 ، ص 45 ، و ج 04 ، ص 84 .

(5) - البغدادي ، خزانة الأدب ، المجلد 01 ، ص 69 ، والسيوطي، شرح شواهد المغني، القسم01 ، ص 38 .

فهذه جملة مناقب لم يحزها شاعر آخرغير الكميت ، ولعلّ هذا ما دفع أبو عبيدة للقول « لو لم يكن لبني أسد منقبة غير الكميت لكفاهم حببهم إلى الناس وأبقى لهم ذكرا»[1].

وهكذا –إذن– فقد قيل الكثير عن الكميت ورويت عنه جمل من الأخبار و الآراء النقدية التي تكشف لنا عن ثقافته وشاعريته ومحلَّه بين أهل زمانه، وهي آراء إن أنت استقصيتها أدركت لا محالة أن الكميت أصغر من أن يلقّب بالشاعر.

3– مذهبه وعصبيته

باستقصائنا لجوانب الحياة السياسية والاجتماعية في العصر الأموي اتّضحت لنا صورة الصراع السياسي والقبلي الذي كان قائما آنذاك، والذي أدّى إلى تشكيل مذاهب سياسية انخرط في صفوفها جمع من الشعراء حتى غدا لكل واحد منهم مذهبه الخاص، مما يعني أن التحزّب لم يكن مقصورا على السياسة وحدها وإنما امتدّ كذلك إلى الشعر والأدب، مثلما هو الحال عند الكميت الذي« كان معروفا بالتشيّع لبني هاشم مشهورا بذلك»[2] حتى عدّ فيه إمام نفسه وهذا بشهادة نخبة من الدارسين أمثال الكفراوي الذي يرى أننا« لا نكاد نرى شاعرا في العصر الأموي يمكن أن يسمّى بحقّ شاعر آل البيت إلا الكميت بن زيد الأسدي»[3]، مما يعني أنه النموذج الأمثل لشعراء الشيعة، ثم إنه في نظر عبد القادر القطّ « أبرز شعراء الهاشميين في الدولة الأموية وأغزرهم شعرا وأشدّهم تفانيا في حبّ آل البيت»[4]. وغيرها من الآراء.

ولكن إذا كان الكميت شيعي الهوى، فإن الشيعة كما رأينا كانت تفترق فرقا متعدّدة، ولذا فقد كان الكميت« شيعيا زيديا»[5]. وسنحاول في هذا المقام أن نقف عند هذه الفرقة.

*– **الزيدية:** هم « أتباع زيد بن علي بن الحسين بن علي عليه السّلام، ساقوا الإمامة في أولاد فاطمة عليها السّلام، ولم يجوّزوا ثبوت إمامة في غيرهم، إلا أنهم جوّزوا أن يكون كل فاطمي عالم زاهد شجاع سخي خرج بالإمامة يكون إماما واجب الطاعة سواء أكان من أولاد الحسن أم من أولاد الحسين»[6].

---

(1) - البغدادي ، خزانة الأدب ، المجلد 01 ، ص 69 ، والسيوطي، شرح شواهد المغني، القسم01 ، ص 37.
(2) – الأصفهاني ، الأغاني ، المجلد 17 ، ص 05 .
(3) - محمد عبد العزيز الكفراوي ، تاريخ الشعر العربي ، ج01 ، ص 131.
(4) - عبد القادر القطّ ، في الشعر الإسلامي و الأموي ، ص 278 .
(5) - شوقي ضيف، التطوّر والتجديد في الشعر الأموي ، ص 268 ، والنعمان القاضي، الفرق الإسلامية في الشعر الأموي ، ص584.
(6) - الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج 01 ، ص 153 ، 154 .

وإن كان ذاك مذهبهم إلا أننا نجد بعض الاختلاف المتعلَّق بسوق الخلافة بعد الحسن والحسين.

ومن تعاليمهم الوثيقة الصّلة بالإمام والإمامة كذلك قولهم بجواز« خروج إمامين في قطرين يستجمعان هذه الخصال، ويكون كل واحد منهما واجب الطاعة»[1]. كما ينصّ مذهبهم على« جواز إمامة المفضول مع قيام الأفضل»[2] أي جواز إمامة أبي بكر وعمر مع وجود علي، فعلي أفضل الصحابة في نظرهم إلا أن الخلافة فوّضت إلى أبي بكر لقضية مصلحية رأوها وقاعدة دينية راعوها. ووفقا لذلك فالزيدية لم يظهروا البراءة من أبي بكر وعمر ولم يطعنوا في خلافتهما.

كثيرا ما توصف فرقة الزيدية بالاعتدال والابتعاد عن الغلوّ، وهي سمة مميّزة تنفرد بها عن جميع فرق الشيعة الأخرى، وتتجلّى ملامح ذلك الاعتدال في كونهم لم يحصروا الإمامة في واحد من أبناء فاطمة، ولم يضفوا على الإمام صفاتا روحية تخرجه عن دائرة البشر، ولم يتبرؤوا من أبي بكر وعمر. ومن عقائدهم الأكثر اعتدالا كذلك أنهم لم يكونوا يدينون بالعصمة ولا برجعة المهدي المنتظر ولا بالتقية.

ويمكن أن نفسّر ذلك الاعتدال بتتلمذ زعيمها زيد للمعتزلة، حيث أنه كان أحدّ رجال المعتزلة لأنه تتلمذ على يدّ واصل بن عطاء، « فاقتبس منه الاعتزال، وصارت أصحابه كلها معتزلة»[3]، بما فيهم الكميت.

وكان لاعتدال زيد الأثر الكبير في اعتراض بعض أهل الكوفة له ورفض منهجه لما احتواه من عقائد فسموا رافضة، كما جرت بينه وبين أخيه محمد الباقر مناظرة كون زيد كان تلميذا لواصل الذي كان يجوّز الخطأ على جدّه علي بن أبي طالب في قتال الناكثين والقاسطين، وكلامه في القدر على غير ما ذهب إليه أهل البيت واشتراطه الخروج في كون الإمام إماما، حتى قال له يوما:« على قضية مذهبك والدك ليس بإمام، فإنه لم يخرج قطّ ، ولا تعرّض للخروج»[4].

تنقسم فرقة الزيدية إلى فرق فرعية هي: الجارودية، السليمانية، البترية، والصالحية.

---

[1] ــ الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج 01 ، ص 154 .
[2] - المصدر نفسه ، ج 01 ، ص 154 .
[3] - المصدر نفسه ، ج 01 ، ص 22 . 154 .
[4] - المصدر نفسه ، ج 01 ، ص 155 .

كانت هذه إشارات عامة عن فرقة الزيدية وعن تعاليمها التي نراها وثيقة الصّلة بالإمام والإمامة، ثم إنها تعاليم جاءت مجاوزة للعديد من العقائد الشيعية الغالية، مما جعلها تصطبغ بصبغة الاعتدال تماشيا مع روح الفكر الاعتزالي الذي خضعت له. وهذا إن دلّ فإنما يدلّنا على إفادتها مما كان شائعا من جدل بين أصحاب المعتقدات الكلامية.

وهكذا –إذن– فقد اعتنق الكميت مذهب الشيعة الزيدية، وهي عقيدة لاشكّ أنه استقاها من ذلك الجوّ العام للكوفة الذي نشأ في حضنه، وهو جوّ كان مضطرما بالمعتقدات الشيعية التي تنشّق عبقها، ولهذا الرأي ما يدعمه من قول عبد المتعال الصعيدي عنه:« وكان قد ورث التشيّع لأهل البيت عن بيئته بالكوفة التي نشأ فيها»[1]، وقول حنّا الفاخوري:« وقد ورث التشيّع لأهل البيت عن بيئته بالكوفة»[2].

وإذا كان الكميت قد اشتهر بعقيدته الشيعية، فقد اشتهر كذلك بعصبيته القبلية، فكان كما وصفه الأصفهاني« شيعيا عصبيا عدنانيا من شعراء مضر»[3] معاديا للقحطانية، ولكن ما هو السبب أو الأسباب التي أوقدت نار الخصومة بينه وبين اليمنية وعلى رأسها خالد القسري على وجه التحديد؟

قبل أن نجيب عن هذا السّؤال لابدّ أن نشير إلى ما تذكره بعض الروايات من أن الكميت كان يوالي أسرة يمنية مشهورة هي أسرة المهلّب، حيث وفد على مخلّد بن يزيد بن المهلّب فمدحه ونال عطاءه[4]، ثم إنه لما دعي لهجاء اليمنية رفض بحجّة يظهرها قوله: « إن خالد بن عبد الله القسري محسن إليّ فلا أقدر ان أردّ عليه»[5]. وما تذكره الروايات كذلك أنه كان على صلة طيّبة بيزيد بن عبد الملك حيث كان يفدّ عليه وينال عطاءه [6].

وما يمكن أن نستخلصه من هذه الروايات أن الكميت لم يكن منذ البدء ساخطا على بني أمية ولا على اليمنية وإنما كان يفدّ عليهم، وينال أعطياتهم، ولعلّ السبب في ذلك أن تشيّعه لم يكن قد اكتمل بعد. ولكن هيهات لذلك الصّفاء أن يدوم لأنه سرعان ما تحوّل إلى ضرب من الجفاء والمهاجاة وهنا تتضارب الروايات حول السبب في تلك المنافرة، فمما تذكره عن سبب هجائه لليمنية أنه كان جوابا على شاعر كلبي من أهل الشام في قصيدته التي رمى فيها امرأة

---

[1] - الرسالة، مجلة أسبوعية للأدب والعلوم والفنون،دط، شركة النور،العدد227، بيروت، السنة1937/05،02.ص1820.
[2] - حنّا الفاخوري ، تاريخ الأدب العربي ، ص 307 .
[3] - الأصفهاني ، الأغاني ، المجلد 17 ، ص 06 .
[4] – المصدر نفسه ، المجلد 17 ، ص 29.
[5] - المصدر نفسه ، المجلد 17 ، ص 11.
[6] - المصدر نفسه ، المجلد 17 ، ص 20 ، 21 .

الكميت بأهل الحبس[1] كما تذكره الرواية الأولى، أما الرواية الثانية فتذكر أن ذلك الشاعر الكلبي كان مولعا بهجاء مضر[2]، أو بهجاء علي وبني هاشم[3] مما جعل الكميت يعلن تعصبه للمضرية على اليمنية.

ومما يروى في هذا المقام أن ذلك الشاعر الكلبي كان منقطعا إلى بني أمية، وأن الكميت لما خاف أن يفتضح في شعره عن علي« كان يظهر أن هجاءه إياه في العصبية التي بين عدنان وقحطان»[4]، مما يعني أن الكميت بقدر ما كان متعصّبا في الظاهر لمضريته إلا أنها عصبية كانت لها أبعاد خفية أكثر أهمية، لأنها لم تكن في الواقع إلا ستارا يحجب خلفه عصبية للعقيدة. وهذا ما يشير إليه النعمان القاضي بقوله: « وهكذا لم يكن الأمر أمر عصيبة قبلية وإنما كان عصبية للنحلة والعقيدة »[5].

ومن هنا تتبدّى لنا تلك السياسة الذكية في الهجاء التي كانت تهدف إلى خدمة عقيدته الشيعية، وتتجلّى لنا ملامح تلك السياسة أكثر فيها أثر عنها من طريقة خاصة في هجائه للكلبي، حيث كان يفخر عليه ببني أمية لا ببني هاشم. وقد استفسر ابنه المستهل عن ذلك فأنظر ماذا كان جوابه:« يا بني، أنت تعلم انقطاع الكلبي إلى بني أمية، وهم أعداء علي عليه السّلام، فلو ذكرت عليا لترك ذكري، وأقبل على هجائه، فأكون قد عرّضت عليا له ولا أجد له ناصرا من بني أمية، ففخرت عليه ببني أمية وقلت: إن نقضها علي قتلوه، وإن أمسك عن ذكرهم قتلته غمًّا وغلبته»[6].

فهكذا يبرّر الكميت موقفه وهو تبرير بقدر ما يبيّن لنا أن الخصومة كانت سياسية قبل أن تكون عصبية بقدر ما يبيّن كذلك أن مدحه لبني أمية لم يكن حبّا فيهم، وإنما كان هو الآخر ورقة رابحة استند إليها في هجائه للكلبي، أو فلنقل كان سياسة دفاعية عن عقيدته الشيعية .

وبناء على ما سبق قد نلمس تناقضا في جمع الكميت بين عصبيّته الشيعية والقبلية إلا أنه تناقض يأخذ بعدا آخر عند النعمان القاضي لأنه يرى- وكما سبق أن أشرنا- أن المسألة ليست مسألة عصبيّة قبلية كما يبدو للوهلة الأولى، وإنما مسألة سياسية أريد بها خدمة زيد و أصحابه.

---

[1] - الأصفهاني ، الأغاني ، المجلد 17 ، ص 17 .
[2] - المصدر نفسه ، المجلد 17 ، ص 10 .
[3] - المصدر نفسه ، المجلد 17 ، ص 30 .
[4] - المصدر نفسه ، المجلد 17 ، ص 30.
[5] - النعمان القاضي ، الفرق الإسلامية في الشعر الأموي ، ص 586 .
[6] - الأصفهاني ، الأغاني ، المجلد 17 ، ص 31.

هذا عن سبب المنافرة بينه وبين اليمنية. أما عن أسباب المنافرة بينه وبين خالد فهي متعدّدة يمكن اختزالها في ثلاثة وفق ما يرويه لنا الأصفهاني: فالرواية الأولى و الثانية تذكران أن سبب المنافرة هو قصيدته النونية التي هجا فيها اليمن. أما الرواية الثالثة فتذكر أن السبب هو شعر الكميت الذي حرّض فيه هشام على خالد[1].

وبمطالعة هذه الروايات يبدو ظاهريا أن هجاءه لليمنية هو العامل الأساسي في المنافرة، غير أننا إذا أمعنا النظر وخاصة في الرواية الثالثة وفيما يرويه الأصفهاني عن سبب هجاء الكميت لليمنية أمكننا أن نستخلص أن ذلك الهجاء كان بعد منافرته لخالد. وفي هذه الحالة نرجّح أن تكون الهاشميات هي السبب في تلك المنافرة على أساس أن مجمل الروايات السابقة تؤكّد على أمرها، إذ الظاهر أنها لم تكن تلقى استحسان خالد وكان يترصّد الفرص لإذاعتها والوشاية بصاحبها وما إن بادر الكميت لإعلان تمرّده حتى بادر هو في إرسالها إلى هشام حتى تكون دليلا تاما على إدانته، فكانت وسيلة لإثارة حنقه حيث أمر بسجنه لا وبل بقتله. وإن كانت الرواية الثالثة تفيد أن خالد هو الذي أمر بسجنه بعدما وشى به هشام إليه. ومن جهة أخرى يمكن اعتبار هجاءه لليمنية عاملا في تجديد تلك المنافرة بعد صلحه مع الأمويين .

ولكن إذا كنا قد ذكرنا آنفا أن عقيدته الشيعية تقف خلف هجائه لليمنية فهو حكم يمكن أن نعمّمه على عدائه لخالد، فالكميت بهجائه لليمنية يتبع سياسة التحريض ضدّ خالد أي أنه يحاول أن يؤلّب الناس عليه متخّذا من تعصّبه لليمنية نقطة ضعف للنيل منه قولا وفعلا، وفي الوقت نفسه يحاول أن يفسد العلاقة بين الحكام وعملائهم وكأنّه بذلك« يريد أن يحدث بشعره فوضى في العراق بين اليمنية و المضرية فينفذ من خلال ذلك إمامه زيد إلى ما يريد من ثورة أو انتقاص على الدولة»[2]. وهذه الغاية يؤكّدها قول عبد الله بن جعفر للكميت لما رفض أن يأخذ مقابلا لمديحه:« إن أبيت أن تقبل فإنّي رأيت أن تقول شيئا تغضب به بين الناس لعلّ فتنة تحدث فيخرج من بين أصابعها بعض ما تحبّ »[3].

والحقيقة أن شعر الكميت لم يعمل على إثارة الفوضى في العراق فحسب وإنما امتدّ ليشمل خراسان كذلك، ويتّضح لنا ذلك من خلال تلك الأبيات التي بعث بها إلى أهل مرو يحثّهم على الثورة على أسد القسري أخوه لخالد[1].

[1] ـ الأصفهاني ، الأغاني ، المجلد 17 ، ص 07 ، 18.
[2] ـ شوقي ضيف ، التطوّر و التجديد في الشعر الأموي ، ص 269 .
[3] ـ المسعودي ، مروج الذهب ومعادن الجوهر ، ج 03 ، ص 288 .
[1] ـ الطبري ، تاريخ الطبري ، ج 08 ، ص 183 .

وما يمكن أن نستنتجه- إذن- أن الكميت ما كان ليجرأ على هجاء اليمنية ولا معاداة خالد قبل أن يشتبك ذلك بعقيدته الزيدية. ولعلّ هذا هو السبب الذي يبرّر مدحه لهم في المرحلة الأولى ثم هجاءهم في مرحلة تالية. والأمر سيان مع بني أمية.

4- نهايته

إن تلك العصبية القبلية التى جسّدها الكميت والتي نمى القول فيها حتى بعد وفاته كانت لها انعكاسات خطيرة في حياة الدولة لأنها تعدّ من دواعي زوالها، يقول المسعودي:« ونمى قول الكميت في النزارية واليمانية، وافتخرت نزار على اليمن، وافتخرت اليمن على نزار وأدلى كل فريق بما له من المناقب، وتحزّبت الناس، وثارت العصبية في البدو والحضر؛ فنتج بذلك أمر مروان بن محمد الجعدي، وتعصّبه لقومه من نزار على اليمن، وانحراف اليمن عنه إلى الدعوة العباسية، وتغلغل الأمر إلى انتقال الدولة عن بني أمية إلى بني هاشم»[2]. ثم إن تلك العصبية كان لها انعكاس آخرعلى حياة الكميت لأنها أدّت إلى مقتله.

فمما يرويه لنا الأصفهاني عن خبر مقتله أنه« لمّا قدم يوسف بن عمر(واليا على العراق خلفا لخالد القسري) دخل عليه الكميت وقد مدحه بعد قتله زيد بن علي، فأنشده قوله فيه:

خرجت لهم تمشي البراح ولم تكن كمن حصنه فيه الرّتاج المضبّب

وما خالد يستطعم الماء فاغرا بعدلك والداعي إلى الموت ينعب

والجند قيام على رأس يوسف بن عمر، وهم يمانية فتعصّبوا لخالد، فوضعوا ذباب سيوفهم في بطن الكميت فوجئوه بها، وقالوا: أتنشد الأمير ولم تستأمره!! فلم يزل ينزف الدّم حتى مات»[3]، وكان ذلك سنة 126 هـ. فهل قتلوه لهذا ؟ وهم أمر مستبعد، أم تعصّبا منهم لخالد كما يروي الأصفهاني؟ أم بأمر من يوسف نفسه بعدما كان قد هجاه وأفحش في هجائه بهذين البيتين:[4]

يعزّ على أحمد بالذي أصاب ابنه أمس من يوسف

خبيثٍ من العصبة الأخبثين وإن قلت زانين لم أقذف

وكان ذلك بعد قتله زيد قبل أن يمدحه وما يعكسه ذلك من استهتار. وهما السببان المرجّحان عندنا.

وهكذا كانت نهاية الكميت وهي نهاية مأساوية قادته إليها عصبيته وكذا استهتاره.

---

(2) - المسعودي ، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج 03 ، ص 289 .
(3) - الأصفهاني ، الأغاني ، المجلد 17 ، ص 18، 19.
(4) – ديوان الكميت ، ص 629 .

V- التعريف بالهاشميات

1- التأليف و الطبع

إذا كانت العصبية القبلية للكميت قد أنتجت قصيدته النونية فإن عصبيّته الشيعية قد أنتجت قصائده الهاشميات. والهاشميات في حقيقتها هي مجموعة من القصائد التي أعلن فيها الكميت عن تشيّعه لبني هاشم و بالتالي فهي تقوم أساسا على التشيّع و إظهار الولاء للهاشميين وحدهم، و يتجلّى ذلك من خلال مدحهم و مناصرتهم و الدفاع عنهم و هجاء خصومهم.

وقد اشتهرت بهذا الاسم الذي يدلّ صراحة على توجّهها الفكري و الإيديولوجي كونها موجّهة أساسا لخدمة البيت الهاشمي.

وإذا حاولنا أن نتبيّن الظروف العامة التي أنتجتها لنا فإنه يمكننا القول أنها كانت أثرا مباشرا لنشاط الحركة السياسية بما شابها من صراعات حزبية، خاصة إذا علمنا أنها حركة لم تقم بمعزل عن الحركة الأدبية بل كانت مواكبة لها. و قد أدّت تلك الصراعات إلى اضطهاد حزب الهاشميين. ولعلّ هذا ما دفع بالكميت إلى نظم الهاشميات انتصارا لبني هاشم إيمانا منه بحقّهم الشرعي في الخلافة دون غيرهم، ومعنى هذا الكلام أن الهاشميات قد نظّمت أساسا في الاحتجاج لبني هاشم على خصوصهم، وهذا ما يبرّره قول شوقي ضيف: « فهاشمياته حجاج وجدال في مسألة الهاشميين»[1].

والحقيقة أنه لم يصلنا تاريخ محدّد خاص بتأليف الهاشميات وإنما هناك روايات مختلفة يمكن أن نستنتج منها فترة نظمها، حيث يفيد بعضها القول أن الهاشميات كانت أوّل ما قاله الكميت من الشعر مثلما يروي ذلك الأصفهاني في قوله:« أخبرني أحمد بن عبد العزيز الجوهري، قال:حدّثنا محمد بن علي النوفلي، قال: سمعت أبي يقول: لمّا قال الكميت بن زيد الشعر كان أوّل ما قال الهاشميات فسترها»[2]، وأنه لما قالها عرضها على الفرزدق فأشار عليه بإذاعتها[3]. وتؤكّد رواية أخرى أن هاشميته البائية كانت أوّل منظوماته[4]. في حين يمكن أن نستخلص من روايات أخرى أن الهاشميات قد وجدت في مدّة ولاية خالد القسري على العراق(105-120هـ)، وهذا ما أكّده شوقي ضيف في سياق حديثه عن خصومة الكميت لليمنية حيث يقول:«...على أن هذا كلّه محدود بالمدّة التي ولي فيها خالد القسري على العراق من سنة105حتى سنة120هـ. ويمكن أن نجعل هذه المدّة نفسها تاريخ هاشميات الكميت، فأغلبها نظّم فيها»[1]. كما يرى عبد المتعال الصعيدي أن الكميت قد ظهر« بتلك الدعاية وعلى العراق

---

[1] - شوقي ضيف ، التطوّر والتجديد في الشعر الأموي ، ص 276 .
[2] - الأصفهاني، الأغاني ، المجلد 17 ، ص 24 .
[3] - الأصفهاني، الأغاني، المجلد17، ص24 ،25 ، والمسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر،ج03، ص285 ، 286.
[4] - السيوطي، شرح شواهد المغني، القسم 01 ، ص37، 38.
[1] - شوقي ضيف ، التطوّر والتجديد في الشعر الأموي ، ص 270 .

خالد بن عبد الله القسري، وعلى عرش بني مروان هشام بن عبد الملك»[2] والدليل على ذلك ما كنا قد أشرنا إليه سابقا من أن الهاشميات كانت السبب في المنافرة بينه وبين هشام بعدما وشى به خالد إليه. وإذا سلّمنا بهذا الكلام نجد أنفسنا أمام تناقض مفاده أن الهاشميات ليست أوّل ما قاله من الشعر بدليل ما ينسب له من أبيات قيلت قبل هذه الفترة. ثم ضف إلى ذلك سببا آخر هو أن الهاشميات قد بلغت مستوى راقيا جدا من الإبداع الأدبي حتى عدّت من جيد شعره و مختاره مما يجعلنا نشكّ في أوّليتها. ولعلّ ما قيل من أنها كانت أوّل ما نظمه من الشعر فالراجح من الشعر الجيد. و الأمر سيان بالنسبة لقصيدته البائية إذ الراجح أنها كانت أوّل ما نظمه من الهاشميات.

وقول شوقي ضيف بأن أغلبها قد نظم في مدّة ولاية خالد يفتح المجال للقول أن هناك منها ما نظم بمعزل عن هذه الفترة مثل مجموعة الأبيات المتفرّقة التي نظمها في زيد بن على، إذ المعلوم أن خروجه ومقتله كان في مدّة ولاية يوسف بن عمر الذي أعقب خالد. وفي هذا السياق يبدو التناقص واضحا فيما يرويه لنا الأصفهاني من أن هاشميته اللامية التي أنفذها خالد إلى هشام هي قصيدة « يرثي فيها زيد بن علي، وابنه الحسين بن زيد، ويمدح بني هاشم»[3]. ووجه التناقص هنا– كما سبقت الإشارة– أنّ زيدا لم يتعرّض للقتل في مدّة ولاية خالد بل بعدها مثلما نعثر عليه في تاريخ الطبري[4].

ودائما في إطار التأريخ للهاشميات يمكننا أن نحدّد فترة الانتهاء من نظمها بالاستناد إلى هذه الرواية التي تذكر أنه دخل الكميت على محمد بن علي فقال له:« يا كميت؛ أنت القائل: فالآن صرت إلى أميـ ـة والأمور إلى المصاير، قال نعم قد قلت»[5]. فإذا صحّت هذه الرواية وبناء على تاريخ وفاة محمد بن علي التي كانت سنة 117هـ أمكننا أن نستنتج شيئين: أوّلها أن الكميت قد صالح الأمويين ولو ظاهريا قبل هذه السنة، وثانيهما أنه انتهى من نظم هاشمياته قبل هذا التاريخ. ولكن السّؤال المطروح متى ابتدأ نظمها ؟

غير بعيد عمّا ذهب إليه شوقي ضيف يفترض مأمون الجنان أن الهاشميات قد نظمت في الفترة الممتدّة ما بين 111و117هـ، وهذا ما يعكسه قوله:« يبدو أن نشاط المعارضة السياسية الذي ظهر في تأسيس الحزب السرّي العباسي عام(111هـ) وفي طموح عبد الله بن

---

[2] -عبد المتعال الصعيدي، الكميت بن زيد شاعر العصر المرواني وقصائده الهاشميات، دط، دارالفكر العربي، القاهرة، دت ،ص 25.

[3] - الأصفهاني ، الأغاني ، المجلد 17، ص 07 .

[4] - الطبري ، تاريخ الطبري ، ج 05 ، ص 234 ،240 .

[5] - الأصفهاني ، الأغاني ، ج 17 ، ص 27 .

معاوية...هي الفترة التي كتبت فيها الهاشميات...وأن عام(111هـ) وما تلاه حتى(117هـ) هي الفترة الملائمة لهذا النوع من الأدب الثوري، فقد ظهرت دعوات موجّهة بشكل واع»[1]. وهنا نفتح قوسا لنشير إلى إمكانية أن تكون الهاشميات قد قيلت بتحريض عبد الله بن معاوية وفقا للرواية التي ساقها المسعودي في مروجه مما أشرنا إليه سابقا.

و بالتالي فقد اختلفت الروايات الخاصة بالتأريخ للهاشميات، وهي روايات تبقى على اختلافها مجرّد افتراضات قد تقترب من الصحّة بمقدار ما تحيد عنها .

و الذي نخلص إليه مما سبق أن الهاشميات وبناء على اسمها لم تكن موجّهة في كليتها لإمامه زيد بقدر ما كانت موجّهة للبيت الهاشمي عموما، وإذا قلنا الهاشمي لم نغفل البيت العلوي الذي يعدّ زيد رمزا له، ولعلَّ هذا ما يفسّر لنا ظهورها قبل دعوة زيد لنفسه التي لم تكن في حياة أبيه مثلما يروي لنا ذلك البغدادي عن صاعد مولى الكميت، أنه قال:« دخلت مع الكميت على علي بن الحسين رضي الله عنه فقال إني قد مدحتك بما أرجو أن يكون لي وسيلة عند رسول الله صلى الله عليه وسلّم»[2]. وهذا الكلام يخصّ هاشمياته المطوّلة التي أتبعت بمجموعة أبيات قيلت بعد دعوة زيد لنفسه. ومفاد هذا الكلام ووفق ما نعتقده أن هاشمياته لم تنظم في فترة واحدة وإنما عبر فترتين: شملت الأولى منهما هاشمياته المطوّلة في آل البيت وشملت الثانية مجموعة من الأبيات المتناثرة في رثاء زيد.

هذا عن ظهور الهاشميات. أما عن ظهور هذه اللفظة فالراجح أنها« أطلقت متأخّرة على المجموعة التي ضمّت إليها الأبيات المتفرّقة التي نظمت في زيد بن علي»[3] حيث نصادفها في ختام شرح أبي رياش القيسي لها من خلال قوله:« تمّت الهاشميات وعددها خمسمائة وثلاثة وستون بيتا»[1]، كما نصادفها في مروج الذهب[2]، وفي الأغاني من خلال قول الأصفهاني:« وقصائده الهاشميات من جيّد شعره و مختاره»[3].

وإذا كانت الهاشميات جملة قصائد، فإنه وقع اختلاف حول عددها بين من يقول أنها ثماني قصائد[4]، أو ثماني قصائد مع بضعة أبيات مزدوجة يبلغ عددها 560 بيتا[5]، أو هي

---

[1] - مأمون بن محي الدّين الجنان ، الكميت بن زيد الأسدي، الشاعر السياسي ، ص 156 ،157 .
[2] - البغدادي ، خزانة الأدب ، المجلد01 ، ص 69 .
[3] - مأمون بن محي الدّين الجنان ، الكميت بن زيد الأسدي ، الشاعر السياسي ، ص 157 .
[1] - ديوان الكميت ، ص 631 .
[2] - المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج 03 ، ص 285 .
[3] - الأصفهاني، الأغاني، المجلد 17، ص 05 .
[4] - حنّا الفاخوري، تاريخ الأدب العربي ، ص 307 .
[5] - ديوان الكميت .

ستّ قصائد مع بعض المقطوعات[6]، أوهي ستّ قصائد مع بعض المقطوعات التي تبلغ 457 بيتا[7]، أو خمس قصائد مع بعض المقطوعات التي تبلغ 457 بيتا[8]. وعلى هذا الأساس فإننا سنعتمد في دراستنا على القصائد الموجودة في الديوان. أما عن طبعاتها فهي مطبوعة بمصر وفي ليدن سنة 1904[9]. ولها مجموعة من الشروحات أهمّها شرح أبي زيد القرشي، وشرح عبد المتعال الصعيدي، وشرح منشور في كتاب «الروضة المختارة».

2- مضمون الهاشميات

تدورالهاشميات في مجملها حول فكرة جوهرية هي إقرار حقّ الهاشميين في الخلافة، وهو حقّ مغصوب يعكس جور بني أمية، مما دفع بالكميت إلى مدحهم ومناصرتهم والدفاع عنهم والترويج لمذهبم، مع ما تضمّنه ذلك من التنكيل بخصومهم. وعليه تعدّ الهاشميات شاهد صدق على خالص ولائه لعترة نبيه الطاهرة، وحسن نيّته، وصدق عقيدته، وعزّة نفسه، وعلوّ همّته، ورسوخ إيمانه بمذهبه.

وهكذا تتّشعب عن تلك الفكرة الجوهرية مجموعة من الأفكار الفرعية التي تهدف في مجملها لغاية واحدة هي خدمة البيت الهاشمي عامة والعلوي على وجه التحديد.

وبحكم أن الكميت كان على مذهب الشيعة الزيدية فقد تناولت الهاشميات عديد العقائد المتّصلة بها، يقول شوقي ضيف:« ففيها مبادئ الزيدية، وفيها الأصول التي كان يدعو إليها زيد بن علي، وفيها ما يكمّل كتب الملل والنحل عن الزيدية وما يشترطونه في الإمام»[10]. ويمكننا أن نفصّل هذه الفكرة العامة من خلال التعرّض ولو بشكل مختصر لمضمون كل هاشمية على حدى:

1- اللامية01: استهلها بتوجيه صرخته إلى عامة الأمة متدرّجا إلى خاصتها من أهل السياسة. كما صوّر جور بني أمية، لينتقل بعدها إلى ذكر مقتل الحسين والدعوة لبني هاشم.

2- الميمية: أعلن فيها عن هواه الهاشمي منذ المطلع، حيث أتّى على مدح بني هاشم من خلال التنويه بسياستهم العادلة واستنكار سياسة خصومهم الجائرة. كما ذكر ما يلاقيه في سبيلهم، ليختمها بوصف ناقته.

---

[6] - محمد عبد المنعم خفاجي، الحياة الأدبية في عصر بني أمية ، ص 206 .

[7] - صالح علي الصالح، الروضة المختارة، شرح القصائد الهاشميات للكميت بن زيد الأسدي، القصائد العلويات السبع لابن أبي الحديد، ط 01، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ، لبنان، دمشق، سوريا، 1972.

[8] - عبد المتعال الصعيدي ، الكميت بن زيد شاعر العصر المرواني و قصائده الهاشميات.

[9] - جرجي زيدان، تاريخ آداب اللّغة العربية ، ج 01 ، ص 482 ، و حنّا الفاخوري ، تاريخ الأدب العربي، ص 307.

[10] - شوقي ضيف ، التطوّر و التجديد في الشعر الأموي ، ص 288 .

3- البائية01: استهلها بالنسيب ببني هاشم وما يلاقيه في مودّتهم، لينتقل بعدها إلى الاحتجاج على أنهم أحقّ بالخلافة من غيرهم، ثم أتّى على مدحهم، وختمها كسابقتها بذكر ناقته.

4- البائية02: استهلها بالخروج الصريح عن تلك الابتداءات النسيبية التقليدية، لينتقل إلى مدح النبي عليه السّلام ومدح عترته الطاهرة ، ليخلص إلى وصف ناقته.

5- البائية03: استهلها بالنسيب ببني هاشم، ليأتي إلى مدحهم بجملة من المعاني الروحية التي تستوجبها العقيدة الزيدية.

6- العينية: أبدى فيها جزعه على فقدان الخضارم من قريش وعلى رأسهم علي وصيّ الرّسول بالخلافة. ثم أتى على معاتبة بني أمية وتمنّي سياسة هاشمية.

7- اللامية02: استهلها بإعلان ثورته على بكاء الدّيار، لينتقل بعدها للحديث عن بذل نفسه فداء رسول الله.

8- الرائية: تناول من خلالها مسألة تقوم عليها العقيدة الزيدية وهي عدم تكفير أبي بكر وعمر، كما أنه أكّد على وصاية الرّسول لعلي بالخلافة.

هذا فيما يخصّ القصائد. أما فيما يخصّ الأبيات الستّة المزدوجة فإنها تتناول رثاء زيد وهجاء يوسف بن عمر، كما تقوم على معاتبة الكميت لنفسه بسبب تأخّره عن الخروج رفقة إمامه.

لقد كان لمضمون الهاشميات أثره الفعّال في النفوس والأذهان، فقد اتّخذت قربى إلى الله والرّسول حيث ولع الناس بترديدها وكانوا يتناقلون في ذلك رؤى عن النبي تشيد بها وتناصرها، ومما ورد في هذا الإطار ما رواه نصر بن مزاحم المنقريّ من« أنه رأى النبي صلّى الله عليه وسلّم في النوم وبين يديه رجل ينشده: من لقلب متيّم مستهام؟ قال: فسألت عنه فقيل لي: هذا الكميت بن زيد الأسدي، قال: فجعل النبي صلّى الله عليه وسلّم يقول له: جزاك الله خيرا وأثنى عليه»[1]. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فقد بلغ مضمونها من الخطورة حدّ الحكم على صاحبها بالسجن لا بل بالقتل بعدما أوغرت عليه صدر هشام وخالد.

3- القيمة الأدبية والتاريخية للهاشميات

لا شكّ أن تحديد قيمة أي شيء لا تكون إلا بمقابلته بشيء آخر، بمعنى أننا إذا أردنا تحديد قيمة الهاشميات لابدّ أن ننظر إليها بوضعها في الإطار العام للشعر العربي في ذلك العصر. فمما لا شكّ فيه أن هاشميات الكميت قد حظيت باهتمام جملة من الدارسين للأدب

[1] - الأصفهاني ، الأغاني، المجلد 17 ، ص 23 ، 24 .

العربي في عصره الأموي، لذلك تعدّدت حولها الأقوال المشيدة بها، وهي أقوال تعكس في معظمها القيمة الأدبية والتاريخية لها. فمما نستهل به تلك الأقوال هو شهادة الفرزدق لها بعدما عرضها عليه الكميت إذ قال له:« أظهر ثم أظهر وكد الأعداء، فأنت والله أشعر من مضى وأشعر من بقي»[2]، ثم شهادة الأصفهاني كذلك في قوله:« وقصائده الهاشميات من جيّد شعره ومختاره»[3] وهو القول الذي نجده يتكرّر في كتابات بعض النقاد المتأخرين أمثال جرجي زيدان الذي يقول عنها:« وهي من جيّد شعره»[4]، وقول شوقي ضيف:« والحقّ أن هاشميات الكميت طرفة نفيسة من طرف عصر بني أمية»[5]، ثم إنها في نظر عبد المتعال الصعيدي« من أعظم الدرر اللّوامع في الشعر العربي وأن شعر الكميت يسمو بها على شعرغيره من شعراء عصره»[6] حتى أنه رفعه بها إلى درجة الزعامة على شعراء عصره عصر بني مروان.

وهذه الأقوال تدلنا على أنها قد بلغت مستوى راقيا جدا من الإبداع الأدبي، وهو مستوى قد يتوضّح لنا أكثر إذا استعرضنا قيمتها الأدبية والتاريخية.

أ- القيمة الأدبية

بناء على مضمون الهاشميات فإنها تنتمي لغرض الشعر السياسي المذهبي كونها تتناول مسألة سياسية هي الخلافة وأولوية البيت الهاشمي بها، وما تبع ذلك من ترويج لمذهب الشيعة ممثّلا في فرقة من فرقه هي الزيدية، وهو غرض بلغ ذروة تطوّره في العصر الأموي تماشيا مع تطوّر الحياة السياسية، فالغرض لا يبدو جديدا كل الجدّة لكن الراجح أنه اتّخذ لنفسه منحا جديدا في هذا العصر.

هذا عن غرضها. أما عن مطالعها فهي تظهر ثورة على تلك الابتداءات النسيبية التقليدية التي تزعّمها أوّلهم وتقلّدها آخرهم بحكم أنها تجاوزت بكاء الأطلال، يقول عبد المتعال الصعيدي:« وقد اتّجه في مطالعها اتّجاها جديدا ينكر فيه الاتّجاهات العابثة التي اعتادها الشعراء في مطالع قصائدهم»[1]. ويقول شوقي ضيف:« هي قصائد لا تبتدئ ببكاء الأطلال

---

(2) - المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج 03 ، ص 286 ، والأصفهاني ، الأغاني، المجلد 17 ، ص 25 .
(3) - الأصفهاني ، الأغاني ، المجلد 17 ، ص 05 .
(4) - جرجي زيدان ، تاريخ آداب اللّغة العربية ، ج01 ، ص 480 .
(5) - شوقي ضيف ، التطوّر و التجديد في الشعر الأموي ، ص 291 .
(6) - الرسالة ، العدد 225 ،السنة 02/05 ، 1937 ، ص 1740 ، وعبد المتعال الصعيدي ، الكميت بن زيد شاعر العصر المرواني و قصائده الهاشميات ، ص 14 .
(1) – الرسالة ، العدد 280 ، السنة 02/06 ، 1938 ، ص 1869 .

والدّيار على عادة القصائد القديمة، إنما تبتدئ بحب أهل البيت الهاشمي والنسيب بهم»[2]، ويظهر ذلك بصورة أكثر جلاء في بائيته التي مطلعها:

طربت وما شوقا إلى البيض أطرب   ولا لعبا مني وذو الشيب يلعب

وهو ابتداء يعلّق عليه الفرزدق بقوله له:« قد طربت إلى شيء ما طرب إليه أحد قبلك، فأما نحن فما نطرب ولا طرب من كان قبلنا إلا إلى ما تركت أنت الطرب إليه»[3]. ولكنه وإن تجاوز الوقوف على الأطلال إلا أنه لم يخرج عن وصف الرحلة ووصف الحيوان.

وإذا كانت الهاشميات لا تخلو من مديح لعترة النبي الطاهرة إلا أنه مديح يعلّق عليه الحوفي بقوله:« وإذا فإن هاشمياته ليست مدائح لآل البيت بالمعنى المتعارف عليه في المديح، بل هي حجاج لهم ودفاع عن حقّهم، وحملة على بني أمية و ترويج للزيدية»[4]؛ بمعنى أنها ليست مدائح خالصة، ثم إنها قد اصطبغت بصبغة العموم كونها تجاوزت مدح الأشخاص ورثائهم ونقصد هنا إمامه زيد، إلى مدح البيت الهاشمي كلّه. ولعلّ أكبر دليل على ذلك أنها تكاد تخلو من اسم إمامه زيد الذي ذكر مرّة واحدة.

أما من حيث اللّغة وبحكم أن الكميت كان مولعا بالغريب فقد سار على شاكلة الشعراء الذين سبقوه، وخاصة شعراء البادية في استعانته بغريب الألفاظ، وهي مسألة يشير إليها عبد المتعال الصعيدي في قوله:« فكان من جهة اللفظ والأسلوب كسائر شعراء البادية في الإسلام والجاهلية»[5].

وإذا كانت الهاشميات تقوم على إقرار حقّ الهاشميين في الخلافة، فهو إقرار يستند إلى النظر العقلي أي الحجاج والجدال حتى عدّت« حجاج وجدال في مسألة الهاشميين»[1]. وبالتالي فهي صادرة عن ذوق جديد لم نعهده عند غيره من الشعراء وهو ذوق لا يقتصر على تصوير الشعور والعواطف اتّجاه آل البيت فحسب، وإنما يعبّر أيضا عن الفكر كونه يتّخذ من الجدل والاحتجاج أداة في إقرار حقّ الهاشميين في الخلافة.

فإذا نحن أمعنا النظر في الهاشميات أدركنا لا محالة أنها منظومة بطريقة جديدة لم يألفها الذوق العربي آنذاك، وهذه المسألة تنبّه إليها القدماء وعبّروا عنها في أقوال مختلفة مثلما نقل

---

[2] - شوقي ضيف ، التطوّر و التجديد في الشعر الأموي ، ص 272 ، 273 .

[3] - الأصفهاني ، الأغاني ، المجلد 17 ، ص 24 .

[4] - أحمد محمد الحوفي ، أدب السياسة في العصر الأموي ، ص 519 .

[5] - الرسالة ، العدد 277 ، السنة 02/06 ، 1938 ، ص 1753 .

[1] - شوقي ضيف ، التطوّر و التجديد في الشعر الأموي ، ص 276 .

عن الجاحظ قوله:« ما فتح للشيعة الحجاج إلا الكميت»[2]. ولعلّ في قول بشار: «ما كان الكميت شاعرا»[3] ما يوحي بأنه لم يتّخذ الشعر غاية، وإنما وسيلة إلى غاية سعى جاهدا لإقرارها مستعينا بما أصاب العقل العربي في هذا العصر من نضج وتطوّر على مستوى الجدل والاحتجاج، ثم لا ننسى أنه كان متشبّعا بثقافة الاعتزال مما جعل شعره أقرب إلى المقالة المذهبية الكلامية. ولا ينبغي أن نفهم من هذا الكلام أن الكميت لم يكن يوجّه اهتمامه كلية ناحية الأداء الشعري لأنه وإن اهتمّ بالفكرة إلا أنه لم يغفل طريقة صياغتها خاصة وأنه في مقام الترويج لمذهبه. ثم إننا نعتقد أن احتجاجه ما هو إلا أداة من أدوات التعبير عن الفكرة بصياغتها في قالب حجاجي.

وإذا كانت الهاشميات وفقا للرأي القائل أنها« مناظرات في حقوق الهاشميين»[4] فإنها مناظرة تقوم على طرف واحد هو الكميت، ولم يوجد بجانبه شاعر يتناظر معه على خلاف ما نجده في النقائض، ويبرّر شوقي ضيف ذلك بقوله:« لا لأنه ضعيف الحجّة فيها، ولكن لأنه يخشى أن تتحوّل المناظرة إلى قذف في أئمته الذين يحبّهم ويشغف بهم»[5].

وبناء ما سبق فالهاشميات ذات لمسة فنية متميّزة جمعت بين العقل والعاطفة، ثم بين ثقافتي الحضر والبادية مما خوّل لها أن تكون فتحا جديدا في الأدب العربي ومن ثمّة لونا جديدا على الذوق العربي التقليدي.

ب- القيمة التاريخية

يعدّ الكميت نموذجا فريدا لشعراء عصره كونه استطاع أن يصوغ اتّجاهه المذهبي في قالب شعري، أو في ديوان خاص يدلّ عنوانه على منحاه، فجاءت هاشمياته عبارة عن مقالة شيعية غير أنها« ليست مقالة شيعية عامة، وإنما هي مقالة زيدية»[1] لا تختلف عن مقالات المتكلمين وأصحاب العقائد إلا في كونها قد صيغت شعرا. وإذا قلنا مقالة زيدية يعني أنها تقوم على جملة من العقائد والمبادئ التي كان يدعو إليها الشيعة وعلى رأسهم زيد بن علي. ولهذا السبب فهي تعدّ« أقدم نصّ يعرّفنا بالمقالة الزيدية»[2]، وهو اتّجاه جديد في الشعر العربي لم

---

[2] – السيوطي ، شرح شواهد المغني ، القسم01 ، ص 38 .
[3] - المرزباني ،الموشّح ، ص 230 .
[4] - شوقي ضيف ، التطوّر و التجديد في الشعر الأموي ، ص 277 .
[5] – المرجع نفسه ، ص 277 .
[1] - شوقي ضيف ، التطوّر و التجديد في الشعر الأموي ، ص 285 .
[2] - المرجع نفسه ، ص 291 .

يكن مألوفا من قبل، ضف إلى ذلك أنها تمثّل عصر بني مروان تمثيلا صادقا كونها تؤرّخ لفترة زمنية مليئة بالأحداث السياسية و الصراعات الحزبية، و بالتالي فهي تجلي جوانب هامة من جوانب الحياة السياسية في ذلك العصر.

والهاشميات بعد ذلك يمكن اعتبارها بمثابة المنشور الثوري الذي ساهم في بثّ الدعوة لبني هاشم وإعلان الثورة على الحكم الأموي، تلك الثورة التي أمكن لها فيما بعد أن تقوّض دعائم ذلك الحكم وأن تقيم الدولة العباسية، وهذا ما جعل عبد المتعال الصعيدي يرفعه بها إلى درجة الزعامة على شعراء عصره كما يظهر من خلال قوله:« ولا شكّ أن الشعر الذي يصل تأثيره إلى هذه الدرجة، ويستطيع به صاحبه أن يقعد دولة ويقيم دولة، لهو الشعر الذي يستحق صاحبه الزعامة به على شعراء عصره، لا ذلك الشعر الذي لا يعدو أمره أن يكون ألفاظا جوفاء لا طائل تحتها، ولا ثمرة في هذه الحياة لها، ولا تهزّ الممالك كما هزّها شعر الكميت»[3].

وهكذا وبناء على مجموعة من المعطيات الآنفة الذكر تكتسي الهاشميات جدّيتها في الشعر العربي باعتبارها بابا جديدا من أبوابه، أو على حدّ تعبير شوقي ضيف « تعدّ لونا أدبيا جديدا في تاريخ الشعر العربي»[4].

الفصل الثاني

التشكيلات الخطابية في هاشميات الكميت

I-عناصر التشكيلة الخطابية

1- تكوّن الموضوع

أ- تحديد الموضوع

ب-مساحات الانبثاق

---

[3] - عبد المتعال الصعيدي ، الكميت بن زيد شاعر العصر المرواني و قصائده الهاشميات ، ص 15، والرسالة ، العدد 225 ، السنة 02/05 ، 1937 ، ص 1740.

[4] - شوقي ضيف ، التطوّر و التجديد في الشعر الأموي ، ص 291 .

ج- مستويات التمييز

2- تكوّن الصيغ العبارية

أ- تحديد الصيغ العبارية

*صيغ الافتتاح

*صيغ الاختتام

*عموم الصياغة

*المقابلة

*الصور البيانية

*المحسّنات البديعية

*الأساليب الإنشائية

*التكرار

*المعجم اللّغوي

ب- انتظام الصيغ العبارية

3- تكوّن المفاهيم

أ- تحديد المفاهيم

*الخلافة

*الإمام

*الوصيّة

*التقيّة

*الثورة

*المهدي

*الرجعة

*العصمة

ب- انتظام المفاهيم

4- تكوّن الإستراتيجية الخطابية

أ- تحديد الإستراتيجية الخطابية

*إستراتيجية الإقناع

*البنية الحجاجية في الهاشميات

*الهاشميات بين النزعة الشعرية والنزعة الخطابية

ب- انتظام الإستراتيجية الخطابية

II- ضبط التشكيلة الخطابية

1- تحديد نوع التشكيلة الخطابية

2- موقع التشكيلة الخطابية

3- جنس الخطاب

I - عناصر التشكيلة الخطابية

تبنى كل تشكيلة خطابية على عناصر تكوينية أساسية هي الموضوعات، المفاهيم، الصيغ العبارية والإستراتيجيات الخطابية التي يعدّ تحليلها أمرا ضروريا في الإحاطة بأيّة تشكيلة خطابية ، وإذا كان الأمر كذلك فإن تحليل هذه العناصر كما تجسّدها الهاشميات سيمكّننا من إدراك المنظومة التي وفقها اجتمعت تلك العناصر وتوزّعت لتنتج لنا مجموعا خطابيا متناسق البناء، أو بتعبير آخر لتكوّن تشكيلة خطاب هاشمي.

1 - تكوّن الموضوع

أ- تحديد الموضوع

استنادا إلى قول فوكو« أنّ العبارات المختلفة الأشكال والمبعثرة في الزمان تشكّل مجموعا واحدا إذا كانت ترجع بصورة أو بأخرى إلى ذات الموضوع وتحيل نفسها عليه»[1] وبناء على مضمون الهاشميات الذي سبقت الإشارة إليه والذي يتمحور حول فكرة جوهرية هي مدح بني هاشم ومناصرتهم والدفاع عنهم وهجاء خصومهم وتأييد دعوتهم وإقرار حقّهم الشرعي في الخلافة، فإنها مجموعة قصائد يمكن العودة بها إلى موضوع عام هو التشيّع للهاشميين.

والموضوع بهذا التحديد يعدّ ذا بعد سياسي لأنه ظهر أوّل ما ظهر على مستوى السياسة خاصة وأنه ارتبط في وجوده بمشكل سياسي هو الخلافة، ولكنه سرعان ما غدا موضوعا أدبيا خاض فيه العديد من الشعراء والأدباء على حدّ سواء خاصة إذا علمنا أن الحياة الأدبية في ذلك العصر والمقصود به العصر الأموي لم تكن بمعزل عن الحياة السياسية بل كانت مواكبة لها في أدقّ تفاصيلها، بمعنى أن التلازم بينهما كان وثيقا حيث عدّت السياسة موضوعا للوصف والتحليل من طرف الخطابات الأدبية والدليل على ذلك أن كل حزب من الأحزاب السياسية المنبثقة آنذاك كان له شعراؤه وخطباؤه الذين يعبّرون عن مبادئه ويدافعون عنه ويدعون له. وعلى هذا الأساس فهو موضوع أنتج لنا عديد الخطابات الأدبية التي تحمل في طياتها بعدا مذهبيا سياسيا، على اعتبار أنه تشيّع لا يقف عند حدود المدح أو التمجيد لآل الرّسول وإنما يسعى لإقرار حقّهم الشرعي في الخلافة وأولويتهم بها على غيرهم، وهو حقّ مغصوب من طرف بني أمية. ووفقا لذلك تعدّ الهاشميات نموذجا فقط من عديد النماذج الخطابية المتفرّعة عن ذاك الموضوع العام.

وبالتالي فالموضوع كما يبدو لم يكن حكرا على الكميت وحده وإنما خاض فيه غيره من شعراء عصره وممن تلاهم ممن كان يتحزّب للهاشميين.

وعلاوة على ذلك فهو موضوع ظهر في فترة تعدّدت فيها الموضوعات المماثلة له، فعلى غرار التشيّع للهاشميين كان هناك من أفراد الأمة من يتشيّع للأمويين، ومنهم من يتشيّع للزبيريين ومنهم من يتشيّع للخوارج.

ومع كثرة تلك الموضوعات واختلافها فإن السّؤال الذي يفرض طرحه في هذا المقام هو كيف استطاع موضوع التشيّع للهاشميين كموضوع سياسي أدبي أن يثبت وجوده وفاعليته واستقلاله وأن يصنع تميّزه الخاص بين تلك الموضوعات المتنوعة؟

ب- مساحات الانبثاق

---

[1]- ميشال فوكو ، حفريات المعرفة ، ص 32 .

إن البحث عن المساحات الأولى لانبثاق الموضوع هو في حقيقته بحث عن الخلفية المرجعية لتكوّنه أي ما ساهم في تشكيله وبلورته، ساعين من وراء ذلك الإجابة عن أسئلة من قبيل: كيف ظهر الموضوع؟ وما عوامل ظهوره؟ وهل هناك مساحة واحدة لانبثاقه أم هناك مساحات متعدّدة؟

إنه من المجانب للصواب القول عن موضوع التشيّع للهاشميين أنه موضوع نشأ من وفي فراغ ، وعليه فإذا حاولنا استقصاء خلفيات الأوضاع التي أدّت إلى انبثاقه وبلورته فإنه يمكن العودة بها إلى عوامل سياسية وأخرى اجتماعية، إذ لا يخفى علينا ما ميّز العصر الأموي بخصوص هذين الجانبين. ففي الجانب السياسي مثلا اتّسم العصر الأموي بحزبية انقسمت من خلالها الأمة إلى شيع وأحزاب ذات مواقف سياسية متباينة. و هو انقسام يمكن العودة بجذوره إلى الخلافات السياسية التي أعقبت وفاته عليه السّلام والتي دارت في مجملها حول الخلافة أين تكون؟ ومن أحقّ بها من المسلمين ؟ و بمطالعة الأحداث الخاصة بذلك و التي أشرنا إليها في المتن النظري يمكن أن نستنتج أنّ موضوع التشيّع للهاشميين يرجع في أصل وجوده وانبثاقه إلى مشكل سياسي هو الخلافة، والأمر سيان بالنسبة للهاشميات بما أنها تنبثق عن ذاك الموضوع العام، إذ تعالج في أساسها الفكرة القائلة بأولوية البيت الهاشمي بالخلافة، هذه الأخيرة التي ساهمت في تفعيل عامل الصراع وظهور الفتن والمناوشات، فكانت تربة خصبة نمت في كفنها بذور الحزبية التي اشتدّ عودها في ظلّ الظروف العامة للعصر، وهي الفكرة التي يجسّدها قول الجراري« وهكذا لو تتبعنا سائر الطوائف والأحزاب لألفيناها... ترجع في أصل نشأتها إلى مشكل الخلافة وما قام حوله من نزاع»[1]. وهذه الحزبية كانت المعين على بلورة الموضوع وتطوّره ، ممّا يؤكّد فكرة جوهرية مفادها ارتباط الموضوع بحزب الهاشميين، أو بتعبير أكثر دقّة ارتباط انبثاق ذاك بهذا . وهو أمر بديهي ما داما يتمحوران معا حول فكرة جوهرية هي أولوية البيت الهاشمي بالخلافة. والقول بهذا لا ينفي ما سبقت الإشارة إليه من أنّ الموضوع يرتبط في ظهوره وانبثاقه بمشكل سياسي هو الخلافة، ما دامت هذه الأخيرة هي التي أدّت إلى تشكيل الأحزاب السياسية بما فيها حزب الهاشميين.

وما يقال عن انبثاق الموضوع في ارتباطه بانبثاق الحزب يمكن تعميمه على تطوّره كذلك، غير أنّ الملاحظة التي تجدر الإشارة إليها قبل الحديث عن تطوّره أنه كان موضوعا خافت الصدى أيام أبي بكر وعمر وصدرا من خلافة عثمان سواء على مستوى السياسة أو على

---

[1] ـ عباس الجراري ، أدب السياسة في العصر الأموي ، ص 11.

مستوى الأدب ، وهذا له علاقة بحزب الشيعة الذي لم يكن قد تشكّل بعد تشكّلا سياسيا. والدليل على ذلك أن هاشميات الكميت باعتبارها أقدم ديوان شعري شيعي ألّفت في فترة لاحقة أي بعد مقتل علي.

ولكن في فترات لاحقة حصل هناك تطوّر على مستوى الموضوع كان مواكبا لتطوّر الأحداث العملية على مستوى الحزب، لاسيما وأنه حزب اتّسم أكثر ما اتّسم بطابعه الثوري النضالي أي بعدم استقرار أحواله، وهو وضع جسّدته الخطابات الأدبية الشيعية التي تبلورت في ظلّ ذاك الموضوع على غرار ما نلمس في الهاشميات إشارات الكميت إلى التنكيل بآل البيت واضطهادهم وقتالهم، من ذلك إشارته إلى مقتل علي في قوله:[2]

والوصي الوليّ والفارس المعـ	لم تحت العجاج غير الكهام
قتلوا يوم ذاك إذ قتلوه	حكما لا كغابر الحكام
راعيا كان مسجحا ففقدنا	ه وفقد المسيم هلك السوّام

وفي إشارة منه إلى قتال علي للخوارج والمشركين يقول:[3]

جرّد السيف تارتين من الدّهـ	ر على حين درّة من صرام
في مريدين مخطئين هدى اللّـ	ـه ومستقسمين بالأزلام

أما عن مقتل الحسين فله الأبيات:[1]

كأن حسينا و البهاليل حوله	لأسيافهم ما يختلي المتبقّل
يخضن بهم من آل أحمد في الوغى	دما ظلّ منهم كالبهيم المحجّل
فلم أر مخذولا أجلّ مصيبة	وأوجب منه نصرة حين يخذل
يصيب به الرامون عن قوس غيرهم	فيا آخرا سدى له الغيّ أوّل
تهافت ذؤبان المطامع حوله	فريقان شتىّ ذو سلاح وأعزل
فما ظفر المجرى إليهم برأسه	ولا عذل الباكي عليه المولول

وفي إشارة منه إلى خروج زيد بن علي وتعرّضه للقتل يقول:[2]

دعاني ابن النبي فلم أجبه	ألهفي لهف للرأي الغبين
فيا ندما غداة تركت زيدا	ورائي لابن آمنة الأمين

---

[2] – ديوان الكميت ، ص 502 ، 503.

[3] – المصدر نفسه ، ص 504 ، 505.

[1] – ديوان الكميت ، ص 602 ، 603.

[2] – المصدر نفسه ، ص 631.

والملاحظ على الموضوع كذلك في بداية ظهوره أنه كان يقوم على تشيّع واحد ووحيد كان لعلي باعتباره رمز البيت الهاشمي وأنّ الخلافة ما كانت تصلح إلا له، والدليل على ذلك أنّ حزب الشيعة أو حزب الهاشميين تأسّس أوّل ما تأسّس على فكرة التشيّع لعلي، إذ بمجرّد أن نقول الشيعة في العصر الأموي فإنّ المقصود بها شيعة بني هاشم سواء أكانوا علويين أو عباسيين لأنه لم يكن هناك تمييز واضح بين البيوتات الهاشمية، فالكلّ كان يرشّح عليا للخلافة.

ولكن مع مرور الزمن وخاصة في أواخر العصر الأموي حدث هناك انشطارأو انقسام داخل هذا الموضوع العام الذي أصبح ينطوي على تشيّع علوي نسبة لعلي ابن عمّ الرّسول عليه السّلام وهو انقسام كان تابعا لانقسام الهاشميين على أنفسهم إلى علويين وعباسيين. ففي الوقت الذي كان يقول فيه العلويون بأولوية علي بالخلافة نظرا لقرابته من الرّسول، ظهر من ينافسهم في أولوية تلك القرابة ومن ثمّة أولوية وراثة الخلافة عن الرّسول صلّى الله عليه وسلّم وهم العباسيون، ما حوّل جبهة الصراع من البيتين القرشيين بني أمية وبني هاشم إلى البيتين الهاشميين العلوي والعباسي. وإذا قلنا الشيعة في هذه الفترة فالمقصود بهم العلويون وحدهم أي أنصار الخلافة العلوية.

وبحكم أن التشيّع للهاشميين كموضوع عام كان ينطوي على موضوعين فرعيين هما: التشيّع للعلويين والتشيّع للعباسيين، ففي أي الاتّجاهين تندرج الهاشميات خاصة وأنّ تسميتها بهذا الاسم يجعلها تحتمل كلا الاتّجاهين؟

من المعلوم عن الكميت أنّه كان ينتصر لبني هاشم ويرى أحقيّتهم في الخلافة دون غيرهم، فلا غرابة –إذن– ما نجده مبثوثا في هاشمياته من أبيات موجّهة لمدح الرّسول صلّى الله عليه وسلّم، وأخرى لمدح وتمجيد الهاشميين عامة والإشادة بفضلهم. ومن نماذج الأبيات الدالة على مدحه للرّسول قوله:[1]

بك اجتمعت أنسابنا بعد فرقة	فنحن بنو الإسلام ندعى وننسب
وأنت أمين الله في الناس كلّهم	علينا وفيما احتاز شرق ومغرب
وبوركت مولودا وبوركت ناشئا	وبوركت عند الشيب إذ أنت أشيب
وبورك قبر أنت فيه وبوركت	به وله أهل لذلك يثرب
لقد غيّبوا برّا وصدقا ونائلا	عشية واراك الصفيح المنصّب

(1) – ديوان الكميت ، ص 525 ، 526.

ويقول كذلك:[2]

إلى السراج المنير أحمد لا	تعدلني رغبة و لا رهب
إليك يا خير من تضمنت الـ	أرض و إنّ عاب قولي العيب
أنت المصفّى المهذّب المحض في ال	نّسبة إن نصّ قومك النسب
أكرم عيداننا و أطيبها	عودك عود النضّار لا الغرب

أمّا عن نماذج الأبيات الدالة على مدحه للهاشميين عامة فهي كثيرة لا تخلو منها هاشمية من هاشمياته، ونجدها تتراءى لنا بصورة كبيرة في هاشميته البائية الثالثة التي أعدّها خصيصا لمدح بني هاشم والثناء عليهم، وقد اجتزأنا منها هذه الأبيات:[3]

بني هاشم فهم الأكرمون	بني الباذخ الأفضل الأطيب
أرى لهم الفضل و السابقات	ولم أتمنّ ولم أحسب
مساميح بيض كرام الجدود	مراجيح في الرهج الأصهب

ومن الأبيات الدالة كذلك على مدحه للهاشميين في غير هذه الهاشمية قوله فيهم:[1]

أناس بهم عزّت قريش فأصبحوا	و فيهم خباء المكرمات المطنّب
خضمّون أشراف لها ميم سادة	مطاعيم أيسار إذا الناس أجدبوا
لهم رتب فضل على الناس كلّهم	فضائل يستعلي بها المترتّب
مساميح منهم قائلون وفاعل	وسبّاق غايات إلى الخير مسهب

و غيرها كثير من الأبيات.

وإذا كان الأمر كذلك فإن قراءة فاحصة لجملة القصائد تضعنا أمام حقيقة ثابتة هي انتصار الكميت للبيت العلوي من الهاشميين على وجه التحديد، وهذا بناء على جملة معطيات يأتي في طليعتها عقيدة الشاعر المذهبية، حيث كان شيعيا زيديا أي على مذهب زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب. وهذا التشيّع للهاشميين على وجه التحديد لم يتوان الكميت عن التصريح به في هاشمياته حيث يقول:[2]

فمالي إلاّ آل أحمد شيعة	و مالي إلاّ مشعب الحقّ مشعب
ومن غيرهم أرضى لنفسي شيعة	ومن بعدهم لا من أجلّ وأرجب

---

[2] ــ المصدر نفسه ، ص 562 ، 563.
[3] ــ المصدر نفسه ، ص 618.
[1] ــ ديوان الكميت ، ص536 ، 539.
[2] ــ المصدر نفسه ، ص 517 ، 518.

هذا في إشارة منه إلى مذهبه الشيعي عامة، أما ما يؤكّد مذهبه العلوي فهو كامن في قوله:[3]

وقالوا ترابيّ هواه ورأيه بذلك أدعى فيهم وألقّب

ومحلّ الشاهد هنا هو قوله: ترابيّ إشارة منه إلى علي بن أبي طالب الذي كنّاه صلّى الله عليه وسلّم «أبا تراب»[*].

وقد أدّى اعتناق الشاعر لهذا المذهب إلى تجسيد تعاليمه في شعره ما يؤكّد الاتّجاه العلوي للهاشميات بناء على مضمونها، كالقول بأحقية علي في الخلافة استنادا إلى مبدأ الوصية الذي ينصّ على كون علي وصيّ الرسولّ، ويتجلّى هذا المبدأ وهذه العقيدة في مواضع متفرّقة من الهاشميات على غرار ما يذكره في هاشميته العينية:[1]

وأصفاه النبي على اختيار بما أعيى الرفوض له المذيعا

يوم الدوح دوح غدير خمّ أبان له الولاية لو أطيعا

وعلاوة على ذلك هناك الاعتداد بمبادئ الزيدية أي المبادئ التي كان يؤمن بها زيد بن علي كعدم تكفير الخليفتين أبي بكر وعمر وإنما الاكتفاء بتخطيئهما، وهذا ما عبّر عنه الكميت في قوله:[2]

أهوى عليا أمير المؤمنين ولا أرضى بشتم أبي بكر ولا عمرا

ولا أقول وإن لم يعطيا فدكا بنت الرّسول ولا ميراثه كفرا

وهذه الأبيات بقدر ما ترصد لنا إحدى مبادئ الزيدية كما عبّر عنها الكميت ، بقدر ما تظهر لنا كذلك هواه العلوي المصرّح به في قوله:« أهوى عليا...» وهو مدح امتدّ كذلك إلى مدح علي ورثائه مثلما نلمس ذلك في هاشميته الميمية:[3]

والوصي الولي و الفارس المعلـ لم تحت العجاج غير الكهام

كم له ثم كم له من قتيل وصريع تحت السنابك دامي

راعيا كان مسجحا ففقدنا هـ وفقد المسيم هلك السّوام

نالنا فقده ونال سوانا باجتداع من الأنوف ا صطلام

---

(3) ـ المصدر نفسه ، ص 520.

(*) عندما وجده نائما في تراب قد سقط عنه رداؤه وأصاب التراب جسده ، فجاء حتى جلس عند رأسه وأيقظه ، وجعل يمسح التراب عن ظهره ويقول له:اجلس إنما أنت أبو تراب . ابن أبي الحديد ، شرح نهج البلاغة ، تحقيق لجنة إحياء الذخائر، دط، دار مكتبة الحياة، المجلد 01 ، بيروت ، لبنان، دت . ص 31.

(1) ـ ديوان الكميت ، ص 623.

(2) ـ المصدر نفسه ، ص 628.

(3) ـ المصدر نفسه ، ص 502 ، 504.

ثم إن الكميت لم يكن يحصر الخلافة في واحد من أبناء علي تتسلسل في عقبه، بل كان يرى رأي إمامه زيد من أنّ الخلافة من حقّ كل فاطمي يكون كفئا لها، والدليل على ذلك أننا لا نجد هذا التخصيص في هاشمياته.

وفي سياق الحديث عن تلك العقائد تجدر الإشارة إلى أن الموضوع وإن كان يرتبط في انبثاقه وتطوّره بحزب الهاشميين فإنه يرتبط به كذلك على مستوى العقائد التي عرفت تطوّرا كبيرا إذ لم تعد إسلامية خالصة كونها امتزجت بعقائد أجنبية، كالقول بالوصية والعصمة والرجعة والمهدية، إضافة إلى القول بالحلول والتناسخ . وهي جملة عقائد استقت منها فرق الشيعة كل على شاكلتها.

وعليه فقد كان من الطبيعي أن يتّخذ الموضوع صورة جديدة في ظلّ تلك العقائد التي استلهمها وتبرز ملامح تلك الصورة أكثر من خلال ما جسّده شعراء الشيعة وأدباؤها في إنتاجاتهم الأدبية على غرار ما هو كائن عند الكميت في هاشمياته، إذ نجده يقول بالوصية، مع غضّ النظر عن العقائد الأخرى التي نراها أكثر مغالاة وهذا تماشيا مع عقيدته الزيدية المعتدلة.

كان هذا– إذن– حديثا مدعّما بالشواهد عن بعض العقائد الزيدية كما تصوّرها الهاشميات التي تنصّ على عقيدة الشاعر، ومن ثمّة على الاتّجاه العلوي للهاشميات، وعليه فإن هذه الأخيرة لا تحدّد لنا الخطاب الشيعي في وحدته الشاملة بحكم أنها اهتمت برصد تعاليم الزيدية فقط . كما لا تحدّد لنا الخطاب الهاشمي في وحدته الشاملة لأنها تمثّل الاتّجاه العلوي لا العباسي .

والحديث عن الجانب السياسي وما أفرزه من عوامل أدّت إلى انبثاق الموضوع لا يتوقّف عند حدود عاملي الخلافة والحزبية، وإنما يتجاوزهما إلى عامل آخر ذاك هو النزعة العصبية بشتّى أشكالها، التي عملت على بلورة الموضوع وتطوّره من خلال توسيع هوّة الشّقاق بين الأحزاب السياسية وتفعيل عامل الصراع بينها، لاسيما العصبية العائلية كالتي كانت بين بني أمية وبني هاشم.

وعليه ليس هناك ما يدعو للشكّ من أنّ الموضوع كان منحة العصبية في ذلك العصر، وأنها هي التي أضفت عليه بعدا عصبيا ومن ثمّة ساهمت في تكوينه، ولعلّ الهاشميات خير نموذج يوضّح لنا هذه الفكرة، إذ يمكن اعتبارها صادرة عن نوع من تلك الأنواع العصبية التي كانت مأثورة آنذاك وهي العصبية العائلية، أي التعصّب للبيت الهاشمي وبأكثر تخصيص للبيت

العلوي. فمدح الكميت لهم، ومناصرتهم، والدعوة لهم، وإقرار حقّهم، والأكثر من ذلك إنشاؤه ديوانا خاصا بهم صاغ من خلاله مبادئ عقيدته الشيعية ألا ينمّ ذلك كلّه عن عصبية هاشمية؟

هذا عن الجانب السياسي، أما عن الجانب الاجتماعي فقد ساهم هو كذلك بقسط وفير في تطوّر الموضوع لاسيما وأنّ المجتمع الأموي كان مجتمعا لا متجانسا تحكمه جملة من التناقضات وأشكالا مختلفة من الصراعات (جنسية ، قبلية، حزبية)، إضافة إلى ما كان يميّزه من تفاوت اجتماعي، وهو تفاوت يعكس السياسة الجائرة للأمويين. ولم يغفل الكميت في هاشمياته الإشارة إلى ذاك التفاوت الاجتماعي الحاصل بين طبقة الأمويين التي تعيش في رغد وسخاء، وطبقة العامة التي تعيش في بؤس وشقاء ، حيث يقول:[(1)]

فكيف ومن أنّى و إذ نحن خلفة فريقان شتّى تسمنون ونهزل

وفي إشارة منه كذلك إلى أنهم ظلّوا دونهم موضعا ومنزلة في إيراد الماء وفي الرعي وتقسيم الفيء يقول:[(2)]

و أظماؤنا الأعشار فيها لديهم و مرتعنا فيهم ألاء وحرمل

و ليس لنا في الفيء حظّ لديهم وليس لنا في رحلة الناس أرحل

وقد بلغ جور سياستهم إلى أنهم:[(3)]

رضوا بفعال السوء في أهل دينهم فقد أيتموا طورا عداء وأثكلوا

ثم إنهم لم يحفظوا في المسلمين إلاّ ولا ذمّة، وقد امتدّ بهم الأمر إلى الاعتداء على آل النبي عليه السّلام الذين نكّلوا بهم أشدّ تنكيل، حيث قتلوا جلّ أئمتهم الذين خرجوا في عصرهم، وقد شكّل مقتلهم محنة آل البيت خاصة منهم الحسين. وفي ذلك يقول الكميت:[(4)]

ومن أكبر الأحداث كانت مصيبة علينا قتيل الأدعياء الملحّب

قتيل بجنب الطفّ من آل هاشم فيا لك لحما ليس عنه مذبّب

ومنعفر الخدّين من آل هاشم ألا حبذا ذاك الجبين المترّب

ولأجل ذلك لم يتوان الكميت عن توجيه صرخته لعامة الأمة حتى تخلع عنها لباس الجور والظلم، ويظهر ذلك من خلال قوله:[(5)]

و هل أمّة مستيقظون لرشدهم فيكشف عنه النعسة المتزمّل

---

(1) – ديوان الكميت ، ص 593.
(2) – المصدر نفسه ، ص 599 ، 600.
(3) – المصدر نفسه ، ص 597.
(4) – المصدر نفسه ، ص 542.
(5) – المصدر نفسه ، ص 588.

فقد طال هذا النوم واستخرج الكرى   مساويهم لو أنّ ذا الميل يعد ل

وعطّلت الأحكام حتى كأ ننا   على ملّة غير التي نتنحّل

وبالتالي فقد كان الجانب الاجتماعي غنيّا بالمؤثّرات وبالعوامل التي ساهمت في بلورة الموضوع ومنحته بعدا اجتماعيا متميّزا حتى غدا التشيّع للهاشميين مطلبا أصيلا للعدل والأمن والعيش الكريم. وهذا ما سعى الكميت إلى تجسيده في هاشمياته، حيث أتّى على وصف السياسة الجائرة للأمويين والتعريض بها مشفعا ذلك بتمنّي سياسة هاشمية تخفق فيها راية العدل والخير والصلاح ، وهذا ما تلخّصه لنا الأبيات التالية:[1]

فقل لبني أميّة حيث حلّوا   و إن خفت المهنّد والقطيعا

أجاع الله من أشبعتموه   و أشبع من بجوركم أجيعا

بمرضيّ السياسة هاشميّ   يكون حيا لأمته ربيعا

يقيم أمورها ويذّب عنها   و يترك جدبها أبدا مريعا

وهكذا نخلص للقول أنّ هناك عوامل مختلفة أدّت إلى انبثاق الموضوع وتطوّره تراوحت بين النزعة السياسية، النزعة العصبية، والنزعة الاجتماعية، مما يعني أنّ هناك مساحات مختلفة للانبثاق التي تعكس تفاعل الموضوع مع الظروف العامة للعصر، ثم إنها مساحات تمكّن الخطاب الهاشمي في ظلّها من تحديد ميدانه والتعريف بموضوعه.

ولكن إذا كانت الهاشميات تتفرّع عن موضوع عام هو التشيّع للهاشميين وعلى وجه التحديد التشيّع للعلويين إلا أنّ الإشكال الذي تطرحه هذه الفكرة هو: هل استطاع الكميت من خلال هذا الديوان الشعري أن يرصد لنا مجموع ما قيل عن الموضوع ؟ أو بصيغة أخرى هل يمكن الإحاطة بكل ما قيل عن هذا الموضوع في فترة معينة؟ وهذا الإشكال في حقيقته يفتح المجال لطرح سؤال آخر على قدر كبير من الأهمية يتعلّق باكتمال الموضوع من حيث النشأة، فهل يمكن القول بأنه موضوع تكوّن بصورة نهائية واكتملت نشأته في حيز زماني محدّد وليكن العصر الأموي باعتباره قد لعب دورا أساسيا في صياغة الموضوع وبلورته؟

إنّ ما يمكن أن يقال عن موضوع التشيّع للهاشميين بما ينطوي عليه من موضوعات فرعية أنه لم يتكوّن دفعة واحدة ولم تكتمل نشأته في فترة معينة، ذلك لأنّ تكوّن أي موضوع يبنى أساسا على مجموع ما قيل عنه في فترات مختلفة. وقد أشار فوكو إلى هذه الفكرة في معرض حديثه عن مفهوم المرض العقلي، حيث يرى أنه موضوع« تكوّن وتشكّل من مجموع ما

---

[1] – ديوان الكميت ، ص 624 ، 625 .

قيل في كل العبارات التي كانت تذكره بالاسم وتتكلم عنه كمرض متميّز وتصفه وتفسره وتحكي عن تطوّراته وعن مختلف ارتباطاته، وتحكم عليه»[2].

وما تجدر الإشارة إليه في هذا المقام أنّ موضوع التشيّع للعباسيين وإن كان يندرج ضمن الموضوع العام، إلاّ أنه لم يكن مواكبا في ظهوره لموضوع التشيّع للعلويين الذي يندرج هو الآخر ضمن ذاك الموضوع وإنما تمّ ظهوره في مرحلة تالية، ممّا يؤكّد حقيقة ثابتة هي التطوّر أي تطوّر الموضوع بما يصاحبه من تغيير. وقد أشار فوكو إلى مسألة التطوّر في سياق حديثه دائما عن مفهوم المرض العقلي، حيث يرى« أن تلك المجموعة من العبارات(الخاصة بالمرض العقلي)، أبعد ما تكون عن الإحالة إلى موضوع واحد تكوّن بصورة نهائية واكتملت نشأته، وأبعد ما تكون عن تكريسه والحفاظ عليه كأفق تفكير لا ينضب معينه»[1].

ففوكو وإن كان يشير إلى مسألة التطوّر التي تمسّ أي موضوع، فإنه يشير كذلك إلى مسألة جوهرية أخرى ترتبط بها ارتباطا عضويا، وهي أنّ أيّ موضوع لا يمكن أن تكتمل نشأته ولا أن يظهر في صورة نهائية في حيز زماني معين، وهذا بحكم التطوّر الذي يخضع له. والعودة للهاشميات تثبت هذه الفكرة، فبحكم أنّ الموضوع الذي تتفرّع عنه هو موضوع عام يتضمّن تشيّعا علويا وآخر عباسيا إلاّ أنها اقتصرت على التشيّع للعلويين، وزيادة على ذلك فقد اقتصرت على الترويج لمذهب واحد هو مذهب الزيدية، ثم أنها قد ارتبطت بفترة زمنية معينة مما يؤكّد ابتعاد الهاشميات عن الإحاطة بكل ما قيل عن الموضوع في عموميته (الخطاب الهاشمي)، وحتى في خصوصيته (الخطاب العلوي).

ومما سبق نستنتج أنّ التشيّع للهاشميين كموضوع أدبي ذا بعد سياسي قد أنتج مجموعة من الخطابات الهاشمية، سواء أكانت علوية، أو عباسية، المهمّ أنّ كل خطاب من الخطابات المندرجة تحت اتّجاه معين قد أسهمت بشكل فعّال في تشكيل موضوعها والترويج له على غرار الهاشميات.

ج – مستويات التميز

يتمحور الموضوع حول فكرة جوهرية يمكن اعتبارها من بين الأفكار التي تُظهر تميّزه والمتمثّلة أساسا في تأييد الدعوة لآل البيت من خلال المطالبة بخلافة هاشمية، وهي فكرة يمكن أن نلمس جوانبها من خلال الهاشميات على أساس أنّ غاية الكميت فيها كانت الثورة على

---

[2] – ميشال فوكو، حفريات المعرفة ، ص 32 .
[1] – ميشال فوكو، حفريات المعرفة ، ص 32.

المروانية وقلب موازين القوى، أو بتعبير أصحّ قلب موازين الخلافة كونه كان ينشد ملكا هاشميا تخفق فيه راية العدل، ملكا يكون قادرا على محق ظلم بني مروان. وهذا يعني أنه لم يكن يدع لغاية العصبية الهاشمية، كما أنه لم يكن ينشد الهاشميين لذاتهم وإنّما كان ينشد فيهم حسن سياستهم، وبالمقابل لم يكن يعادي أو يحارب المروانية لذاتها وإنما كان يحارب جورها، ويوضّح لنا عبد المتعال الصعيدي هذا الكلام أكثر من خلال قوله عن الكميت ودعوته لبني هاشم:« وإنّما كان يدعو إليهم من أجل ما كان يجده المسلمون من ظلم بني مروان، وكان بنو هاشم عنده أقرب الناس للعدل في الحكم ، لما كان في زعمائهم من العلم والصلاح والتقوى»[1]. ويتجلّى لنا ذلك من خلال قوله في إحدى هاشمياته:[2]

فقل لبني أمية حيث حلّوا	و إن خفت المهنّد والقطيعا
أجاع اللّه من أشبعتموه	و أشبع من بجوركم أجيعا
بمرضي السياسة هاشمي	يكون حيّا لأمته ربيعا
يقيم أمورها ويذّب عنها	و يترك جدبها أبدا مريعا

وهكذا عمل الكميت على تأييد دعوته للهاشميين والدفاع عن حقّهم المغصوب في الخلافة، بالإشادة بذكرهم وحسن سياستهم والطعن على سياسة بني أمية لا وبل السعي إلى تأليب الناس عليهم. ولأجل بلوغ غايته تلك وغاية كل من كان يعتنق التشيّع للهاشميين كمذهب سياسي فقد بنى تشيّعه على مجموعة من العقائد التي يستند إليها الهاشميين في تأييد دعوتهم، والتي تدور في مجملها حول فكرة أساسية هي حصر الخلافة في البيت الهاشمي، كالقول أنّ أهل البيت الرّسول أولى أن يخلفوه وبالتالي أحقّ الناس بالخلافة علي لقرابته من الرّسول. وقد تجاوزوا ذلك إلى القول أنه وصي الرّسول، كما قالوا بإمامة أولاده من بعده، وهذا بناء على مفهومهم الخاص للإمامة .

ومن العقائد الشيعية كذلك التي وظفت أساسا في الدعوة لآل البيت، نجد قولهم بالعصمة، التقية، المهدية، والرجعة. وإذا كان لهذه العقائد التي بني عليها الحزب الشيعي صدى بالغا في توجيهه وإبراز فاعليته بين مختلف الأحزاب السياسية المواكبة له، فقد كان لها صداها كذلك في تحقيق استقلالية الموضوع وتمييزه عن سائر الموضوعات التي سايرته خاصة وأنه ارتبط في وجوده بذاك الحزب.

---

[1] ــ عبد المتعال الصعيدي ، الكميت بن زيد الأسدي وقصائده الهاشميات ، ص 48.

[2] ــ ديوان الكميت ، ص 624 ، 625.

فالتشيّع للهاشميين كموضوع قائم بذاته ارتبط ارتباطا وثيقا بحزب الهاشميين مثلما ارتبط كل موضوع من الموضوعات الأخرى بالحزب المنبثق عنه. وبالتالي فتطوّر كل موضوع من هذه الموضوعات خضع للتطوّر الحاصل على مستوى الحزب بما في ذلك تطوّر العقائد أو تطوّره في اتّجاهه العام، وهو تطوّر خضع بدوره لتطوّر الظروف العامة للعصر. ويمكن النظر إلى عملية التطوّر تلك الحاصلة على مستوى الموضوع العام بما أصبح ينطوي عليه من موضوعات فرعية وما استقلّ به كل موضوع من خطابات أدبية ، يمكن النظر إليه كمستوى آخر من مستويات التمييز.

وبناء على ما سبق ذكره فتميّز الموضوع يرتبط أساسا بتميّز العقائد الشيعية التي يستند إليها والتي تختلف عمّا كان يستند إليه كل موضوع من الموضوعات الأخرى وفقا لاختلاف الخلفية المرجعية لكل موضوع، مثلما هو الحال للتشيّع للهاشميين الذي يقوم على أولوية البيت الهاشمي بالخلافة، ثم إنه موضوع استطاع أن يثبت فاعليته فيما أصبح ينطوي عليه من موضوعات فرعية.

ومن جهة أخرى فهو موضوع يمكن الحديث عن تميّزه بالنظر إلى طريقة عرضه والتعبير عنه سواء على مستوى الشكل أو على مستوى المضمون، وهي طريقة تظهر ملامحها جلية من خلال الهاشميات. فإذا لم يكن الموضوع حكرا على الكميت وحده إلاّ أنّ الفارق يبدو شاسعا بين تناول الكميت له وتناول بقية الشعراء، ويظهر ذلك الفارق أو التميّز جليا من خلال ديوان الهاشميات التي استطاع الشاعر من خلالها أن يصوغ مبادئ مذهبية شعرا، أو بصيغة أخرى أن يخصّص ديوانا شعريا لعقيدته الشيعية، حتى غدت الهاشميات أشبه بـ« المقالة الشيعية» أو« المقالة الزيدية»[1] منها إلى دواوين الشعراء التي ألفت حتى ذلك العصر، مما جعل منه اتّجاها جديدا في الشعر العربي لم يكن مألوفا من قبل. فالكميت-إذن- استطاع أن يصوغ الموضوع ذا الاتّجاه المذهبي في قالب شعري خاص أظهر من خلاله التميّز على شعراء عصره سواء منهم الهاشميين أو غيرهم.

وإن كان هذا تميّز للموضوع على مستوى الشكل كما تجسّده أو تصوغه الهاشميات، فإنّ تميّزه على مستوى المضمون يظهر من خلال الصيغ العبارية و المنظومة المفاهيمية والإستراتيجية الخطابية الخاصة التي تجلي بوضوح العقيدة الشيعية. وهي عناصر سنفرد لها الحديث فيما بعد.

---

[1] – شوقي ضيف ، التطوّر والتجديد في الشعر الأموي ، ص 281 ، 285.

والقول عن الموضوع أنه أنتج لنا عديد الخطابات التي تحمل في طياتها بعدا مذهبيا هو قول يمكن اعتباره كمؤشّر على فاعليته، كونه استطاع أن يستقطب عددا ضخما من الشعراء والأدباء سواء في العصر الأموي أو فيما تلاه من عصور، حتى عدّت الهاشميات نموذجا فقط من عديد النماذج المتفرّعة عنه. وإذا استطاع أن يثبت فاعليته على الساحة الأدبية ونظيرتها السياسية فقد استطاع أن يفرض سيطرته كذلك على أصحاب المذاهب والمعتقدات الكلامية باحتلاله مكان الصدارة في أبحاثهم.

2- تكوّن الصيغ العبارية

من المعلوم لدينا أنّ تحديد وتحليل تشكيلة خطابية ما لا ينفصل عن تحديد ووصف الصيغ العبارية التي تقوم عليها، ومادام الأمر كذلك نهتم في هذا المستوى من التحليل بدراسة صيغ التعبير أو أشكال القوالب العبارية التي تنطوي عليها القصائد الهاشمية المدوّنة المعنية بالدراسة. وإذا كان هذا المستوى من التحليل يتعلّق بالحديث عن العملية التعبيرية التي صاغ بها الشاعر أفكاره ورغباته وتصوّراته، فإن تحديدها سيسمح بالكشف عن العلاقة الرابطة بين البنى التعبيرية والقوالب التعبيرية المصاغة فيها، كما سيسمح كذلك بالكشف عن الناحية الشكلية للعبارات الشعرية في مدى مقاربتها للصيغ المعهودة التي ألفها الذوق العربي أو مدى خروجها عنها. ثم إنه وبناء على تحديد الصيغ العبارية في القصائد الهاشمية فإنه سيكون بمقدورنا استخلاص جوانب عن الفنّ الشعري لدى الكميت كما تبرزها كل قصيدة من تلك القصائد.

أ- تحديد الصيغ العبارية

*- **صيغ الافتتاح:** من بين السّمات الفنية الأساسية التي تميّز الهاشميات لدينا صيغ الافتتاح التي سعى الكميت من خلالها إلى إسدال الستار على تلك الابتداءات الطللية النسيبية المتوارثة التي ابتدعها الأوّلون وتقلّدها المتأخّرون، فجاءت قصائده تبعا لذلك مجاوزة لوقوف الأطلال وتذكّر الصاحب وبكاء الأحبة، وقد أشار بعض الدارسين إلى هذه السّمة الفنية البارزة، فهذا عبد المتعال الصعيدي يجمل الحديث عن ذلك في قوله:« وقد اتّجه في مطالعها اتّجاها جديدا ينكر فيه الاتّجاهات العابثة التي اعتادها الشعراء في مطالع قصائدهم»[1]. وبشيء من التفصيل النسبي يقول شوقي ضيف:« هي قصائد لا تبتدئ ببكاء الأطلال والديّار

---

[1] - الرسالة ، العدد 280 ، السنة 06 / 02 ، 1938 ، ص 1869.

على عادة القصائد القديمة، إنما تبتدئ بحب أهل البيت الهاشمي والنسيب بهم»[1]. وهذا ما صرّح به الكميت نظما في معظم قصائده الهاشمية مع تفاوت فيما بينها على مستوى الطول والقصر، لنا من ذلك هاشميته الميمية التي مطلعها:

من لقلب متيّم مستهام   غير ما صبوة ولا أحلام

وهاشميته البائية الثانية التي مطلعها:

أنّى ومن أين آبك الطّرب   من حيث لا صبوة ولا ريب

وعلى غرار ذلك هاشميته البائية الثالثة التي مطلعها:

طربت وهل بك من مطرب   و لم تتصاب و لم تلعب

والأمر سيان بالنسبة لهاشميته اللامية الثانية التي مطلعها:

سلّ الهموم لقلب غير متبول   ولا رهين لدى بيضاء عطبول

ولتوضيح ما أجمل الحديث عنه لحدّ الآن لا بأس أن نتوقف عند تحليل نموذج من تلك النماذج الابتدائية وليكن مقدّمة قصيدته البائية الأولى التي مطلعها:

طربت وما شوقا إلى البيض أطرب   ولا لعبا منّي أذو الشيب يلعب

وبخصوص هذه القصيدة فقد نقلت لنا كتب الأخبار تلك المحاورة التي جرت بين الكميت وبين الفرزدق بشأنها أو بشأن مطلع القصيدة على وجه التحديد، وهي محاورة لا بأس أن نعرضها حتى نستشف من خلالها ميزة المطلع، فقد روي أنه« لما قال الكميت بن زيد الشعر كان أوّل ما قال الهاشميات، فسترها، ثم أتى الفرزدق بن غالب، فقال له: يا أبا فراس إنك شيخ مضر وشاعرها، وأنا ابن أخيك الكميت بن زيد الأسدي. قال له:صدقت، أنت ابن أخي، فما حاجتك؟ قال: نفث على لساني فقلت شعرا فأحببت أن أعرضه عليك، فإن كان حسنا أمرتني بإذاعته، وإن كان قبيحا أمرتني بستره، وكنت أولى من ستره عليّ فقال له الفرزدق: أما عقلك فحسن، وإنّي لأرجو أن يكون شعرك على قدر عقلك، فأنشدني ما قلت، فأنشده:

---

[1] - شوقي ضيف ، التطوّر والتجديد في الشعر الأموي ، ص 272 ، 273.

طربت وما شوقا إلى البيض أطرب
قال: فقال لي: فيم تطرب يا ابن أخي؟ فقال: ولا لعبا منّي وذو شيب يلعب
فقال: بلى يا ابن أخي، فالعب، فإنك في أوان اللّعب، فقال:

ولا يلهني دار ولا رسم منزل   ولم يتطرّبني بنان مخضّب

فقال: ما يطربك يا ابن أخي؟ فقال:

ولا السانحات البارحات عشيّة   أمرّ سليم القرن أم مرّ أعضب

قال: أجل، لا تتطير ، فقال:

ولكن إلى أهل الفضائل والنّهى   وخير بني حواء والخير يطلب

فقال: ومن هؤلاء؟ ويحك! فقال:

إلى النفر البيض الذين بحبّهم   إلى الله فيما نابني أتقرّب

قال: أرحني ويحك! من هؤلاء؟

بني هاشم رهط النبي فإنّني   بهم ولهم أرضى مرارا وأغضب
خفضت لهم منّي جناحي مودّة   إلى كنف عطفاه ، أهل و مرحب
وكنت لهم من هؤلاء و هؤلاء   محبّا،على أنّي أذمّ و أقصب
وأُرمي وأَرمي بالعداوة أهلها   وإنّي لأوذى فيهم و أؤنّب

فقال له الفرزدق: يا ابن أخي، أذع ثم أذع، فأنت والله أشعر من مضى، وأشعر من بقي»[1].

فمن خلال هذه الأبيات نلاحظ أن الشاعر يستهلّ قصيدته بالتصريح بما يجول في نفسه من طرب وشوق إلاّ أنه لم يصرّح بمصدر طربه ذاك وشوقه، فهو لم يطرب شوقا إلى النساء الحسان ولم يطرب لعبا وكيف له ذلك وهو على ما هو عليه من الشيب، ثم إنه لم يلهه الوقوف

[1] – الأصفهاني الأغاني، المجلد 17، ص 24 ، 25، والمسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج03 ، ص 285 ، 286.

على الأطلال والدّيار التي عفت رسومها ولم يتطرّبه بنان مخضّب لأنه مجتنب للّهو والنساء، ولا هو ممن يزجر الطير همّه فيتطيّر ولا ممّن يعتدّ بالسانح والبارح لأنه قد جرّب الأمور تجريبا. ويأتي الكميت بعد حملة الرفض تلك ليصرّح بمصدر طربه وهم بنو هاشم الذين قدّم وصفهم على ذكرهم فهم أهل الفضائل والنّهى وخير بني حواء والنفر البيض ليخلص أخيرا إلى إزالة الغموض عن مقصوديه بني هاشم ممّن ليّن لهم جانبه بالمودّة والعطف قائما فيهم مقام التّرس وهو يدافع عنهم بلسانه ضدّ كل من يتعرّض لهم بالرغم مما يلاقيه من عداء وأذى جزاء صنيعه ذاك.

فدلالة الأبيات–إذن– تتضمّن في طياتها دلالات أخرى خفية ينبغي الكشف عنها لأن الكميت وإن كان يستهل القصيدة بالتصريح بما يعتتّبّ به فؤاده من طرب وشوق إلا أنه لم يصرّح منذ البدء بمصدر طربه، مستفزّا بذلك فضول سامعه الفرزدق عقب كل شطر وكل بيت قاله لما وجد فيها من غرابة أو من خروج عمّا ألفه الذوق العربي الذي اعتاد نمطية المقدّمات الطللية النسيبية، وهي مقدّمات أعلن الكميت خروجه الصريح عنها. وقد علّق الفرزدق على ذاك الابتداء بقوله له:« لقد طربت إلى شيء ما طرب إليه أحد قبلك، فأما نحن فما نطرب ولا طرب من كان قبلنا إلا إلى ما تركت أنت الطرب إليه»[1]. مما يشير في صراحة إلى مخالفة الكميت لنهج سابقيه من الشعراء على مستوى الابتداء. ولا شكّ أن الكميت قد أدرك الأهمية المنوطة للمطلع في استثارة فضول السامع وشدّ انتباهه كون الشعر قفل أوّله مفتاحه، وهذا ما عبّر عنه القدماء فيما يعرف بحسن المطلع أو براعة الاستهلال و« هو أن يجعل أوّل الكلام... مناسبا للمقام، بحيث يجذب السامع إلى الإصغاء بكليته، لأنه أوّل ما يقرع السمع، وبه يعرف مما عنده... وتزداد حسنا إذا دلّت على المقصود بإشارة لطيفة. وتسمّى براعة استهلال وهي أن يأتي الناظم أو الناثر في ابتداء كلامه بما يدلّ على مقصوده منه بالإشارة لا بالتصريح»[2]. وهذا عينه ما لجأ إليه الكميت. ولكن السّؤال الذي يفرض طرحه في هذا المقام هو: إذا كان الكميت لم يوجّه طربه إلى ما أُلِف الطروب إليه فمن اختصّ به إذا؟

بعد هذا الابتداء وحتى إذا أحسّ الشاعر بإثارة فضول سامعه وشدّ انتباهه بما لجأ إليه من نفي متكرّر لكل ما كان مألوفا إذ المتوقع أن يكون للشاعر بديلا أفضل مما كان لغيره، يأتي ليفكّ الإبهام بإبهام آخر في ذكره لما يثير طربه ولمن يوجّه شوقه مشيرا إلى بني هاشم

---

(1) – الأصفهاني ، الأغاني ، المجلد 17 ، ص 24.

(2) – السيّد أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، ط01، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دت. ص341 .

ولكن دون أن يعلن عنهم أو يصرّح بذكرهم لأنه يكتفي بوصفهم مما يفتح المجال لتعدّد الاحتمالات، ولكنه يخلص أخيرا إلى إزالة الغموض عن مقصوديه من الوصف وهم بنو هاشم معتمدا في ذلك على تقنية حسن التخلّص و« هو الخروج والانتقال مما ابتدئ به الكلام إلى الغرض المقصود، برابطة تجعل المعاني آخذا بعضها برقاب بعض»[1]. والذي نلاحظه كذلك على مستوى الصياغة التعبيرية لهذا الافتتاح أن الكميت قد لجأ إلى إتّباع أسلوب التدريج في عرض الفكرة التي يؤمن بها ويريد تبليغها مما ساعد على خلق عنصر التشويق في محاولة الارتقاء بالسامع إلى ما يثير انفعاله، وقد نجح بالفعل في إحراز ذلك الانفعال أو الأثر لدى الفرزدق ممّا يعكسه شغفه الكبير في معرفة الموضوع الذي استأثر اهتمام الشاعر ما دامت الدّيار لا تثير اهتمامه ولا النسوة ولا السانح ولا البارح و مبادرته بالسّؤال عقب كل نفي، مما يسمح بالنظر إلى فعل النفي هنا كفعل كلامي يندرج وفق تصنيفات أوستن ضمن أفعال العرض Expositifs. وهي الأفعال التي تسعى إلى« تفسير وجهة نظر ما أو اتّجاه احتجاج ما، أو توضيح لاستعمال ومرجع المفردات»[2]. فدلالة النفي المتكرّر هنا لا تتوقف عند حدود نفي محتوى الجملة و إنما له فعل تأثيري Acte perlocutoire تظهر نتيجته على استفهامات الفرزدق. مما يعني أن النفي هنا باعتباره أسلوبا خبريا قد خرج عن الإخبار إلى أغراض أخرى تستفاد من سياق الكلام وهي التنبيه واستمالة المتلقي بخلق عنصر التشويق والتحسيس بقيمة الموضوع المثبت بعد النفي في مقابل عَرضِ الموضوعات المنفية، مما يدلّ على أنه أداة حجاجية تتدرج في إطار الكلام الضمني على أساس أن القصد فيه لا يتّضح مباشرة وإنما يحتاج إلى عمل ذهني للاستدلال عليه. وهو عمل يتجاوز الشكل اللّغوي للخطاب.

فالكميت مشغول بغير ما شغل به غيره من الشعراء بل إنه مشغول بما هو أهمّ في نظره وهو إعلان ولائه لبني هاشم وحبّه لهم ، فهي قضية لا يريد الكميت أن يلهيه عنها لاه أو أن يشغله عنها شاغل خاصة إذا تعلّق الأمر ببعض المعتقدات التقليدية الأسطورية ما دامت القضية التي يطرحها تحتاج إلى وعي فكري وإدراك مسبق، ممّا لم يسمح له بحصر فكره في ذلك الإطار التقليدي الضيّق.

وصيغ الافتتاح بهذا الشكل تبدو متناسبة جدا والموضوع الذي يخوض فيه الكميت ، وهذا ما أكّدته ابتسام مرهون الصفّار، حيث ترى أن هذا المنزع الجديد للهاشميات على مستوى

(1) – السيّد أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع ، ص 342 .

(2) - John Austin , Quand dire c'est faire, P162 .

المطلع قد« بدا منسجما مع موضوعها غاية الانسجام»[1]، إذ لا يبغي الكميت أن يشغله شاغل عن موضوعه، ولذلك نراه يحاول الانتقال مباشرة إلى موضوعه دون واسطة أو مقدّمات، ودون أن يعمل على تخطّي ما يعتبره حواجز الصياغة التقليدية، إذ لم يعد لديه محلّ لتلك الفراغات النفسية التي كان يشعر بها الشاعر الجاهلي والتي عمل على سدّها من خلال اللّجوء إلى وصف الطلل ووصف المرأة. وكلّ من هذا وذاك ساهم في دحض ذلك الشكل النمطي المتوارث للقصيدة المدحية. ولكن إذا تمعنّا في هذه الأبيات الافتتاحية التي تقوم مقام المقدّمة الطللية لوجدناها تستلهم مفرداتها ممّا كان شائعا لدى الشعراء الجاهليين وكذا الإسلاميين، كتوظيف لفظ الطرب، والشوق، والبيض للدلالة على النساء، والشيب، والدّار، والرسوم، والبنان المخضّب، غير أنّ الهوّة تظلّ قائمة بين توظيفها هنا وتوظيفها هناك؛ إذ لم يوردها الكميت من قبيل محاكاة القدامى في التدليل عليها بدليل إعلانه الصريح على مخالفته لنهجهم، تلك المخالفة التي يمكن اعتبارها أداة تشويق استعان بها الشاعر منذ السطور الأولى لإثارة انتباه السامع وجعله يقبل إلى ما يدعو إليه (تعبئة الحشود)، وللتدليل على أهمية الموضوع مما يسمح بإمكانية الإقناع به.

وانطلاقا من هذه الصيغة الافتتاحية تتجلّى لنا تلك الديباجة الجديدة التي تبنّاها الكميت وإن كانت جدّيتها ظاهرة على مستوى المضمون لا الشكل. وهي ديباجة فرضتها طبيعة الموضوع والغاية التي كانت توجّه عمل الشاعر، إذ لا يخفى علينا أن الكميت كان في مقام الترويج و الإقناع بعقيدة آمن بها. وبالتالي فصيغ الافتتاح في الهاشميات نابعة أصلا عن العقيدة الشيعية وموجّهة لخدمتها مما يجعلها ذات طبيعة حجاجية. وبناء على ذلك فإذا كان التعليق قد استهدف مقدّمة هذه القصيدة فإنها نفس الشاكلة التي نسجت على منوالها معظم مقدّمات القصائد الهاشمية، ويحيل لفظ معظم هنا إلى استثناءات، يتعلّق الأوّل منهما بقصيدته اللامية الأولى التي مطلعها:

ألا هل عمّ في رأيه متأمّل   وهل مدبر بعد الإساءة مقبل

إذ استهلها مباشرة بالدعوة للثورة ورفض القهر والاستسلام للخصوم. أما الاستثناء الثاني فيتعلّق بقصيدته العينية التي مطلعها:

---

[1] – ابتسام مرهون الصفّار، آفاق الأدب في العصر الأموي، ط01، دار حنين، عمان، مكتبة الفلاح، الكويت، 2005. ص 125.

نفى عن عينك الأرق الهجوعا   وهمّ يمتري منها الدّموعا

وهي قصيدة استهلها مباشرة بالبكاء والحزن لما حدث لبني هاشم من نكبات. في حين يتعلّق الاستثناء الثالث بقصيدته الرائية التي مطلعها:

أهوى عليا أمير المؤمنين ولا   أرضى بشتم أبي بكر ولا عمرا

وهي قصيدة استهلها بإعلان هواه لعلي وموقفه من الخليفتين أبي بكر وعمر.

*- **صيغ الاختتام:** لقد أشرنا فيما سبق إلى أن الكميت كان يفتتح قصائده الهاشمية على غير عادة الشاعر الجاهلي بحكم أنه لم يكن يقف على الدّيار ولم يبك الصّاحب ولم يستهويه الغزل وغير ذلك ممّا يعدّ من تقاليد القصيدة الجاهلية، فهي تقاليد أعلن الكميت خروجه الصريح عنها. ولكن ما مدى خروجه عن تلك التقاليد الشعرية المتوارثة بغضّ النظر عن خروجه عن صيغ الافتتاح؟ وهل كان خروجه خروجا مطلقا أم أنه كان محكوما ببعض التقاليد؟

صحيح أن الكميت خرج عن تلك الصيغ الافتتاحية التقليدية ولكنه لم يخرج عن الاستعانة بألفاظ الشعراء الذين سبقوه وإن لم يحمّلها دلالاتهم، غير أنّ الأمر عنده يأخذ مجرى آخر في صيغ الاختتام التي جارى فيها القدماء، حيث أنه ختم أكثر من قصيدة من تلك القصائد الهاشمية بوصف الناقة والرحلة على عادة الشاعر الجاهلي، نذكر من ذلك ختام قصيدته الميمية التي يقول فيها:[1]

ولهت نفسي الطروب إليهم   ولها حال دون طعم الطّعام

إن تشيّع بي المذكّرة الوجـ   ناء تنفي لغامها بلغام

عنتريس شملة ذات لوث   هوجل مبلغٌ كتوم البغام

ردّهن الكلال حدبا حدابيـ   ـر و حدّ الإكام بعد الإكام

في حراجيج كالحنّي مجاهيـ   ـض يخدن الوجيف وخد النّعام

ما أبالي إذا أنخن إليهم   نقب الخفّ و اعتراق السّنام

يقض زورهناك حقّ مزوريـ   ـن و يحبُ السّلام أهل السّلام

---

(1) – ديوان الكميت ، ص 508 ، 511 .

فالشاعر في هذه الأبيات يعبّر عن شوقه وحنينه لملاقاة بني هاشم من خلال تعرّضه لوصف مشاق الرحلة وتعب المطي من طول المسير وهي في طريقها نحوهم، وعلى الرغم من ذلك إلا أنه لا يبالي من وعثاء السفر وهلاك الراحلة إذا حنّ إليهم وأراد زيارتهم . وعلى هذه الشاكلة يختم هاشميته البائية الأولى مع شيء من التطويل نجتزئ منه قوله:[(1)]

أولئك إن شطّت بهم غربة النوى	أماني نفسي والهوى حيث يسقبوا
فهل تبلغنيهم على نأي دارهم	نعم ببلاغ الله وجناء ذعلب
مذكّرة لا يحمل السّوط ربّها	ولأيا من الإشفاق ما يتعصّب
كأن ابن أوى موثق تحت زورها	يظفّرها طورا وطورا يثيّب
كتومٌ إذا ضجّ المطيّ كأنّما	تكرّم عن أخلاقهنّ و ترغب
من الأرحبيات العتاق كأنّها	شبوب صوار فوق علياء قرهب
تضيّفه تحت الألاءة موهنًا	بظلماء فيها البرق والرعد صيّب
فباكره والشمس لم يبد قرنها	بأحدانه المستولغات المكلّب
فكان ادّراكًا و اعتراكًا كأنه	على دبر يحميه غيران موأب
أذلك بل تيك غبّ وجيفها	إذا ما كلَّ الصارخون و أنقبوا
إذا ماقضت من أهل يثرب موعدا	فمكّه من أوطانها و المحصّب

فكما هو ظاهر يستهل الشاعر هذه الأبيات بالإشارة إلى أماني نفسه في رؤية بني هاشم ولقائهم إذا ما بعدوا، متّخذا من ذلك منفذا للحديث عن الناقة ووصف الرحلة، فناقته كما يشير إليها من النوق العظام تشبه الذكور في خلقها إذ ليس فيها ضعف الأنوثة، فهي سريعة نشيطة وليست تستقرّ فكأن ابن أوى يخلّبها بظفره وينيّبها، ثم إنها لقوّتها وسرعتها لا تضجر فترغو حتى أنها تترفّع أن تكون مثل بقية المطايا، وعلاوة على ذلك فهي من النوق النجائب الكرام يشبّهها في نشاطها وقوّتها بثور وحشي ضخم. وينتقل بعد ذلك للحديث عن صراع ذلك الثور وكلاب الصياد الضارية التي باغتته قبل طلوع الشمس فكان ما كان بينهم من إدّراك واعتراك وهو يذود عن القوم ويدافع عن نفسه بقرنيه. ويأتي بعدها لمواصلة وصفه للراحلة في سرعتها ونشاطها حتى إذا بلغت منتهاها من يثرب أو مكة.

[(1)] – ديوان الكميت ، ص 544 ، 553 .

وغير بعيد عن دلالة هذه الأبيات يختم هاشميته البائية الثانية حيث أتى على وصف الراحلة في بنيتها وقوّتها مشبّها إياها بثور وحشي في صراعه مع الكلاب الضارية، كما أتى على وصف سرعتها ونشاطها مشبّها إياها بالقطا المعجّلات إلى الفراخ، إلى أن يأتي للحديث عن بلوغ غايتها في زيارة بني هاشم .

هذا عن القصائد المختومة بهذا الشكل، أما عن القصائد الأخرى فقد ختمت بمدح بني هاشم والإشادة بهم.

والملاحظ على صيغ الاختتام تلك أنّ الشاعر كان يأتي على وصف الناقة والرحلة والحديث عن الحيوان بعدما يفرغ من مدحه لبني هاشم والإشارة إلى صبابة شوقه إليهم وحنوّه متّخذا من الحديث عن مشقّة السفر وعياء الراحلة سبيلا للتعبير عن إخلاص حبّه لهم وتحمّل العناء في سبيلهم، وبالتالي فهو حديث نابع عن عقيدته الشيعية لا ينفصل عنها.هذا من جهة، ومن جهة أخرى نلاحظ أنّ هذا الحديث جاء في ختام القصائد إذ لم تستهل به أو لم يتصدّر القصيدة على غير عادة الشاعر الجاهلي، وكأنه أراد من وراء ذلك أن ينقل إلى السامع بغية استمالته و التأثير فيه ومن ثمّة إقناعه أهمية الموضوع الذي يعالجه والذي لا يريد أن يشغله عنه شاغل، فجعل وصفه للحيوان والرحلة كصيغ اختتام لتلك القصائد. وبهذه الطريقة فسّر إعراضه عن صيغ الافتتاح المألوفة.

وقد خصّ ذلك الحديث بمعجم شعري خاص غلب عليه الغريب لينطبق عليه بذلك قول رؤبة بن العجاج:« كان الكميت والطرماح يسألاني عن الغريب ثم أجده بعد ذلك في أشعارهما»[1]، وهو من المعجم المشترك لشعراء عصره وشعراء العصر الجاهلي والإسلامي.

ولا يتوقف حديث الشاعر عن الناقة من خلال تلك الصّور التي عرضها في ختام بعض القصائد بل إنه يتجاوزها إلى توظيف المجاز المقتبس من الناقة في سياق حديثه عن بني أمية وسياستهم اتّجاه الرعية. و يظهر ذلك في قوله :[1]

بحقّكم أمست قريش تقودنا	وبالفذّ منها و الرّد يفين نركب
إذا اتّضعونا كارهين لبيعة	أناخوا لأخرى والأزمّة تجذب
ردافى علينا لم يسيموا رعيّة	وهمّهم أن يمتروها فيحلبوا
لينتتجوها فتنة بعد فتنة	فيفتصلوا أفلاءها ثم يرببوا

---

[1] ــ ابن قتيبة ، الشعر والشعراء ، ص 372 ، و المرزباني ، الموشّح ، ص 228.
[1] ــ ديوان الكميت ، ص 522 ، 523 .

فالشاعر في هذه الأبيات يصوّر حال الرعية في ظلّ السيطرة الأموية مشبّها اغتصابهم للخلافة وإقرار نظام الوراثة عنوة بإناخة البعير وجذبه بالزّمام وهو يأبى ذلك، وهم يركبون الخلافة ردافى على كره من الرعية وهمّهم في ذلك أن يوظّفوا عليها الخراج ظلما فيحلبونها كما تستدرّ الناقة يطلب منها الحليب، حتى يستقرّ لهم الأمر ويمهّدوا لفتنة أخرى أو لبيعة ينشئون عليها أولادها بعد الفطام.

ومن خلال ما سبق يمكن النظر إلى هذه المحاكاة التي اعتمدها الشاعر على مستوى الوصف واللّغة أنها محاكاة من قبيل إظهار مدى مقدرته على تقليد القدماء وإتّباع نهجهم، أو على حدّ تعبير النعمان القاضي« وكأنما ليدلّل لهم على قدرته على مجاراتهم وعلى براعته في الإتيان بالغريب الذي شغف به»[2]، ممّا يدلّ على سيطرة التراث الجاهلي وحتى الإسلامي على تفكير الشعراء حتى أنه ظلّ التراث الأوحد منه يستقون وإليه يرجعون، وفي الإشارة إلى ذلك وتفسيرا للفكرة يقول عبد القادر القطّ:« ولمّا كان الشعر السياسي في ذلك العصر قد اختلط بالعصبيات القبلية ووقائع العرب الجاهلية والمدح والهجاء، فقد استمدّ كثيرا من سماته الفنية في هذا المجال من تراث الشعراء الجاهليين الذي ظلّ مسيطرا على فحول الشعراء الأمويين سيطرة غالبة »[3]. وعليه فلا غرابة فيما نجده عند الكميت من ضروب تلك المحاكاة.

*- **عموم الصياغة:** تتجلّى لنا هذه الخاصية الفنية في الهاشميات بدءً بالعنوان، إذ يعدّ إطلاق لفظ الهاشميات على مجموع القصائد تلك جانبا من جوانب العموم باعتباره بعيد عن تحديد أصل الهاشميين إن كان علويّا أو عباسيا مع علمنا المسبق بانتصار الكميت للعلويين. وما يؤكّد ذلك الجانب أيضا هو المضمون العام الذي تصبّ في إطاره مجموع القصائد تلك وهو الإشادة ببني هاشم عامة والدعوة لهم وإقرار شرعية حقّهم في الخلافة. ولعلّ ما يبرّر عموم الصياغة في هذا الموضع هو أنّ الهاشميين في فترة نظم الهاشميات على الأقلّ كانوا يشكّلون لحمة واحدة إذ لم يكن انقسامهم إلى علويين وعباسيين قد تمّ بعد، والدليل على ذلك أنّ الحزب الهاشمي الوحيد الذي كان ينشط على الساحة السياسية في تلك الفترة هو حزب الشيعة المنتصر لعلي، وعلى هذا الأساس لم يكن البيت العلوي عند الشيعة وعلى رأسهم الكميت إلاّ

---

(2) ـ النعمان القاضي ، الفرق الإسلامية في الشعر الأموي ، ص 619.
(3) - عبد القادر القطّ ، في الشعر الإسلامي و الأموي ، ص 286.

رمزا للبيوتات الهاشمية. ولم يتوان الكميت في هاشمياته الإعلان عن مذهبه العلوي والتصريح به من خلال قوله:(1)

وقالوا ترابيّ هواه و رأيه   بذلك أدعى فيهم و ألقّب

ومن جهة أخرى فإنه لم يتوان كذلك الإعلان عن ولائه لبني هاشم عترة النبي. وعلى لغة العموم يقول:(2)

فما لي إلا آل أحمد شيعة   وما لي إلا مشعب الحقّ مشعب
ومن غيرهم أرضى لنفسي شيعة   ومن بعدهم لا من أجلّ وأرجب

وإن كان الكميت ينزع منزعا علويا إلا أنه لم يجعل مدائحه حكرا على علي وأبنائه أو على البيت العلوي وإنما هي مدائح امتدّت لتشمل البيت الهاشمي كلّه دون استثناء. وتظهر صورة ذاك المدح الجماعي في مواضع متعدّدة ومتفرّقة من الهاشميات إذ لا تكاد تخلو منها قصيدة من تلك القصائد، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر بعضا مما ورد في بائيته الثالثة باعتبارها تقدّم صورة واضحة عن ذاك المدح الجماعي، إذ يقول:(3)

بني هاشم فهم الأكرمون   بني الباذخ الأفضل الأطيب
أرى لهم الفضل و السابقات   و لم أتمنّ و لم أحسب
أكارم غرّ حسان الوجوه   مطاعيم للطّارق الأجنب
وليس التفحّش من شأنهم   ولا طيرة الغضب المغضب
نجوم الأمور إذا ادلمّست   بظلماء ديجورها الأشهب

فالشاعر يعرض من خلال هذه الأبيات جوانب معتقده حول الإمامة محاولا في الوقت ذاته رسم صورة عن الأئمة الهاشميين، وتتجلّى لنا ملامح تلك الصورة عن الأئمة في أنه لا يخصّ حديثه أو لا يوجّه خطابه إلى شخص بعينه وإنّما يتحدّث عنهم بلغة العموم على نحو ما تصوغه هذه الأبيات وغيرها كثير في الهاشميات.

---

(1) – ديوان الكميت ، ص 520.
(2) – المصدر نفسه ، ص 517، 518 .
(3) – المصدر نفسه ، ص 618 ، 620 .

و كبيان على لغة العموم تلك نشير أيضا إلى أنّ الهاشميات وإن كانت عبارة عن مقالة شيعية زيدية إلا أننا لا نعثر فيها على قصيدة يمكن أن تكون مدحا لإمامه أو مرثية له، حتى أنّ ما رواه الأصفهاني عن لاميته من أنه رثى فيها إمامه زيد[1] لا نعثر فيها على اسم إمامه ولا على رثاء منسوب إليه، مما يؤكّد القول بأن زيد لم يكن يمثّل هو الآخر إلا رمزا للبيت العلوي ومن ثمّة البيت الهاشمي، كما يدلّ ذلك أيضا على أن الكميت كان يدافع عن نظرية معينة لا شخص بعينه .

وعليه يمكن القول أنّ هذا التعميم يبتدئ من عقائد الشيعة خاصة ما تعلّق منها بمفهوم الإمامة يتمثّل في حصرها في بني هاشم دون سواهم. وقد استعان الكميت بلغة العموم لتوضيح هذه الفكرة حيث امتدّ حديثه ليشمل الهاشميين عامة مما يعرب عن موقفه وعقيدته الشيعية . وفي هذا التعميم الذي يقيمه الشاعر حول فكرة الإمامة وفي ذاك المدح الجماعي ما يؤكّد الفكرة القائلة بأنّ البيت العلوي لم يكن يمثّل عند الشيعة إلا رمزا للبيوتات الهاشمية ، أو بتعبير آخر لم يكن يمثّل علي عندهم إلا رمزا لبني هاشم. ضف إلى ذلك أنّ بني هاشم هم مصدر العقيدة الشيعية حيث يمكن النظر إلى شرعيتهم في الخلافة كمنفذ للمطالبة بأحقية علي وأبنائه فيها بناء على قول الكميت:[2]

فإن هي لم تصلح لحيّ سواهم   فإنّ ذوي القربى أحقّ وأقرب

أي ذوي القربى من بني هاشم، ثم من البيت العلوي، ثم من البيت الفاطمي ممّا جعله ينتصف للعلويين على لغة التعميم، وفي ذلك ما يبرّر موقفه من لغة العموم وانعدام التخصيص في الهاشميات. ثم إنّ في المدح الجماعي ما يبرّر موقفه اتجاه ثلّة من بني هاشم الذين وقف يمدحهم ويثني عليهم من أمثال: جعفر بن أبي طالب وحمزة بن عبد المطّلب والحسن والحسين ومحمد بن الحنفية، فضلا عن العباس بن عبد المطلب وابنيه عبد الله والفضل مشفعا ذلك كلّه بالثناء على علي. وفي الأبيات التالية ما يشير إلى ذلك:[1]

أسرة الصادق الحديث أبي القا   سم فرع القدامس القدّام

خير حيّ و ميت من بني آ   دم طرّا مأمومهم و الإمام

ذو الجناحين وابن هالة منهم   أسد الله و الكميّ المحامي

---

(1) – الأصفهاني ، الأغاني ، المجلد 17، ص 07 .

(2) – ديوان الكميت ، ص 528 .

(1) – ديوان الكميت ، ص 499 ، 506 .

و الوصيّ الذي أمال التجو بيّ به عرش أمة لانهدام

كان أهل العفاف و المجد و الخير ونقض الأمور والإبرام

وقتيل بالطّف غودر منه بين غوغاء أمّة و طغام

يتعّرفن حرّ وجه عليه عقبة السّرو ظاهرا والوسام

و سمي النّبي بالشّعب ذي الحيف طريد المحلّ بالأحرام

و أبو الفضل إنّ ذكرهم الحلو بفيّ الشّفاء للأسقام

ويقول في موضع آخر من الهاشميات:[2]

مساميح منهم قائلون و فاعل و سبّاق غايات إلى الخير مسهب

أولاك نبي الله منهم و جعفر وحمزة ليث الفيلقين المجرّب

هم ما هم وترا و شفعا لقومهم لفقدانهم ما يعذر المتحوّب

قتيل التجوبيّ الذي استوأرت به يساق بهم سوقا عنيفا ويجنب

لنعم طبيب الدّاء من أمر أمّة تواكلها ذوالطبّ والمتطببّ

و في حسنٍ كانت مصادق لاسمه رئاب لصدعيه المهيمن يرأب

و حزمٌ و جودٌ في عفاف ونائل إلى منصب ما مثله كان منصب

و من أكبر الأحدث كانت مصيبة علينا قتيل الأدعياء الملحّب

قتيل بجنب الطّف من آل هاشم فيا لك لحما ليس عنه مذنب

و لن أعزل العباس صنو نبينا وصنوانه ممن أعدّ و أندب

ولا ابنيه عبد الله والفضل إنني جنيب بحبّ الهاشميين مصحب

ولاصاحب الخيف الطريدا محمّدا و لو أكثر الايعاد لي و الترهّب

وقد غادروا فينا مصابيح أنجما لنا ثقة أيّان نخشى و نرهب

ويقابل عمومية مدحه للهاشميين عمومية هجائه لبني أمية، حتى أن ما يظهر لنا من أنه تخصيص في هجائه من خلال إشارته إلى أسماء بعض الخلفاء الأمويين لا يبدو كذلك وما إشاراته تلك إلا ضرب من ضروب التمثيل، والدليل على ذلك أنه كان يوجّه هجاءه للأمويين

[2] – المصدر نفسه ، ص 539 ، 544 .

عامة دون استثناء سواء أكانوا من البيت السفياني أو المرواني. وعلى لغة الهجاء العمومية يقول:[1]

لنا راعيا سوء مضيعان منهما | أبو جعدة العادي و عرفاء جيأل
أتت غنما ضاعت وغاب رعاؤها | لها فرعل فيها شريك و فرعل
ولايّة سلغد ألّف كأنـه | من الرّهق المخلوط بالنّوك أثول
فتلك ولاة السّوء قد طال ملكهم | فحتّام حتّام العناء المطوّل
رضوا بفعال السّوء في أهل دينهم | فقد أيتموا طورا عداء و أثكلوا
وما ضرب الأمثال في الجور قبلنا | لأجور من حكامنا المتمثّل

ويقول أيضا:[2]

فقل لبنـي أمية حيث حلّوا | وإن خفت المهنّد والقطيعا
أجاع اللّه من أشبعتموه | وأشبع من بجوركم أجيعا

وعلى لغة العموم هذه سار الكميت في مدائحه لبني هاشم وهجائه لبني أمية حتى غدت هي اللّغة الشائعة في الهاشميات على ما للعمومية من دلالة واضحة على عقيدة الشاعر وموقفه السياسي.

*- **المقابلة:** من بين الأساليب الفنية الأخرى التي لجأ إليها الكميت في صوغ عباراته والتدليل على أفكاره نجد أسلوب المقابلة أو ما يمكن تسميته كذلك بالمقارنة. والمصطلح بهذه الصيغة يستدعي عناصر تتمّ المقابلة بينها، وإذا عدنا إلى الهاشميات فما هي العناصر التي جمع بينها الكميت من باب المقارنة بينها؟

تقوم الهاشميات في أساسها على الإشادة ببني هاشم والانتصار لهم على بني أمية بالاستناد إلى جملة معطيات هي بمثابة فضائل حازها الأوّلون(بنو هاشم) دون المتأخرين (بني أمية). ويظهر بمطالعة تلك القصائد أنّ الكميت لم يكن يفوّت فرصة للحملة على بني أمية والإشادة ببني هاشم دون اللّجوء إلى أسلوب المقابلة بينهما حتى تتوضّح خصوصية كل فريق ومن ثمّة مقدار ما بينهما من اختلاف. ويمكن أن نستعين ببعض الأبيات المجتزأة من تلك

[1] – ديوان الكميت ، ص 594 ، 598 .
[2] – المصدر نفسه ، ص 624 ، 625 .

القصائد المطوّلة للتدليل على هذه الفكرة، وكمثال على ذلك يقول الكميت في هاشميته الميمية:[1]

بل هواي الذي أجنّ و أبدي	لبني هاشم فروع الأنام
للقريبين من ندى و البعيديـ	ـن من الجور في عرى الأحكام
و المصيبين باب ما أخطأ النّا	س ومرسي قواعد الإسلام
ساسة لا كمن يرى رعيّة النّا	س و رعية الأنعام
لا كعبد المليك أو كوليد	أو سليمان بعد أو كهشام
رأيه فيه كرأي ذوي الثلّـ	ـة في الثائجات جنح الظلام
جزّ ذي الصوف وانتقاء لذي المخّـ	ـة و انعق و دعدعا بالبهام
من يمت لا يمت فقيدا و من يحـ	ـيى فلاذ و إل ولا ذو ذمام

فالكميت هنا يستهل هذه المقابلة بمدح بني هاشم والإشادة بفضائلهم حيث يقول إنّ هواي الذي أضمر وأبدي هو لبني هاشم وحدهم أشراف الخلق وأرباب العدل والدّين والسّخاء والتقوى وحسن السياسة وغيرها من الفضائل التي أطنب في بسطها على مدار عدّة أبيات، ليخلص بعدها للحديث عن بني أمية حديثا اختصّ بعرض جوانب من سوء سياستهم تتلخّص في الجور والظلم، وهنا يفتح الكميت الباب لاستقصاء الفارق بين سياسة الهاشميين العادلة وسياسة الأمويين الجائرة إذ يقول أنّ بني هاشم يسوسون الرعية ويتعهّدونهم بحسن السياسة فلا يدعونهم هملا كالأنعام مثل ما هو الحال مع بني أمية الذين يعاملون الرعية معاملة الأنعام؛ فالرعية عندهم قائمة مقام الأنعام يجزّون صوفها ويأكلون لحومها ويشربون ألبانها، ولا يكتفون بذلك بل يعملون على زجرها لا يراعون فيها عدلا ولا إنصافا حتى لكأنّ الحيّ والمّيت في ظلّ سياستهم تلك سواء. وفي مقابل هذا النموذج المشين للسياسة الأموية يمضي الكميت ليقرّر من جديد مزايا الهاشميين بما يطبعهم من ورع وحلم وعلم وسخاء، وهي جملة من المواصفات لا يحتاج الخليفة الهاشمي إلى مواصفات أخرى بعد إحرازه لها، فهي محاسن دنيا ودين. وانطلاقا من أسلوبه هذا المعتمد في المدح والهجاء فكأنه ظلّ يحاصر الأمويين بالهاشميين أوّلا وأخيرا حتى

---

[1] – ديوان الكميت ، ص 488 ، 498 .

لا يدع لهم منفذا. وغير بعيد عن دلالة هذه الأبيات يقول الكميت في موضع آخر من هاشمياته:[1]

لنا راعيا سوء مضيعان منهما أبو جعدة العادي و عرفاء جيأل

أتت غنما ضاعت و غاب رعاؤها لها فرعل فيها شريك و فرعل

فتلك ولاة السّوء قد طال ملكهم فحتّام حتّام العناء المطوّل

رضوا بفعال السوء في أهل دينهم فقد أيتموا طورا عداءً و أثكلوا

كما رضيت بخلا وسوء ولاية بكلبتها في أوّل الدّهر حومل

نباحا إذا ما اللّيل أظلم دونها وضربا وتجويعا خبال مخبّل

وما ضرب الأمثال في الجور قبلنا لأجور من حكامنا المتمثّل

إلى أن يصل بعد ذلك للقول:

إلى مفزع لن ينجي النّاس من عمًى ولا فتنة إلاّ إليه التحوّل

إلى الهاشميين البهاليل إنّهم لخائفنا الرّاجي ملاذٌ و موئل

إلى أي عدل أم لأيّة سيرة سواهم يؤمّ الظّاعن المترحّل

فيا ربّ عجّل ما نؤمّل فيهم ليدفأ مقرور و يشبع مرمل

وينفذ في راض مقرّ بحكمه وفي ساخط منّا الكتاب المعطّل

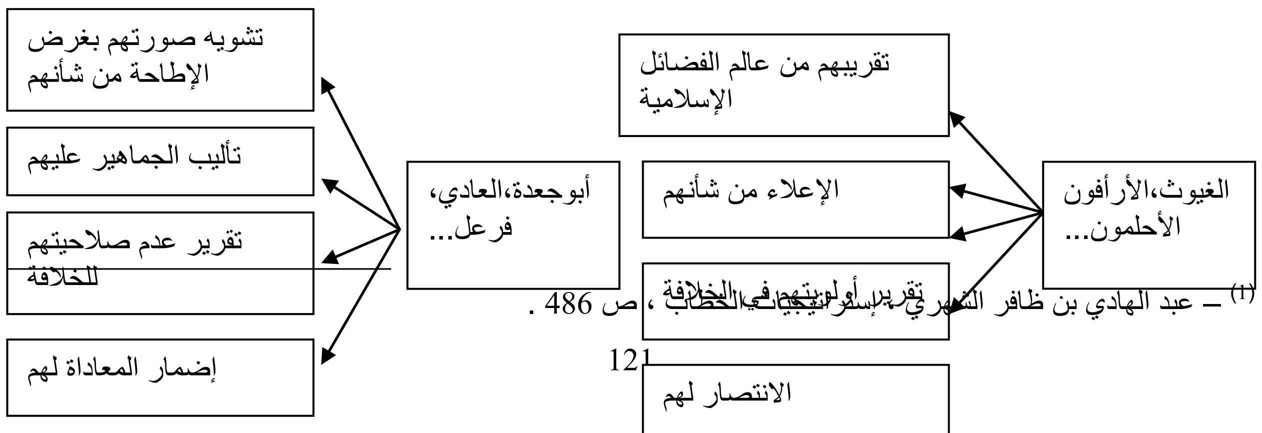
هذه الأبيات هي ضرب آخر من ضروب المقابلة بين بني هاشم وبني أميّة لم تختلف عمّا قدّمه في الأبيات السابقة، إذ يعيد رسم صورة الرعية في ظلّ السياسة الأموية على أنها غنم مهملة أضاعها الرعاة فعاثت فيها السباع فسادا. وهذه الصورة توجز لنا في الحقيقة حال الرعية من دون إمام كفئ يرعى شؤونهم ويحفظ مصالحهم فهم تحت سيطرة حكّام رضوا بفعال السوء في أهل دينهم، وهنا يتمثّل الشاعر رعاية بني أميّة للأمة برعاية حومل لكلبتها التي كانت تحرسها ثم تعاملها بالضرب والتجويع، وفي هذا التمثيل وغيره يرى الكميت أنه ما ضرب المتمثّل مثلا لأجور من هؤلاء الحكام. وبعدما يفرغ من تقديم صورة مشوّهة عن الحكم الأموي يمضي إلى الإشادة بالهاشميين بل إنه يتجاوز ذلك إلى تمنّي خلافة هاشمية راشدة بإمكانها أن تبيد السياسة الأموية الجائرة.

---

[1] – ديوان الكميت ، ص 594 ، 608 .

من خلال تلك المقابلة التي تضمنتها الأبيات بين سياسة الهاشميين العادلة وسياسة الأمويين الجائرة تتجلّى لنا خلفيات تلك المفارقة القائمة بين الطرفين، وهي مفارقة أقامها الكميت على مجموعة من العناصر المتنافرة جعلها بمثابة أوجه مقارنة كالعدل والظلم والعلم والجهل والحلم والحزم وغيرها. وانطلاقا من هذه الفكرة فإن الأبيات تقوم وكما هو باد للعيان على المزاوجة بين مدح بني هاشم وهجاء بني أمية، وقد قامت هذه المزاوجة أساسا على إجلاء الفارق بين جملة من القيّم المتضادة. وفي ذلك إجلاء للفارق بين بني هاشم الذين نسبهم إلى كل ما هو سامي، والأمويين الذين نسبهم إلى كل ما هو دنيء. وهذا التناقض القائم بين الهاشميين والأمويين هو تناقض بين وضع الحاكم والمحكوم مما يبرّر لجوءه إلى أسلوب المقابلة القائم أساسا على تعداد الصفات. وفي هذا المقام ينظر إلى الصفة كأداة من الأدوات الحجاجية التي استعان بها الكميت في بناء خطابه، حيث « تعدّ الصفة من الأدوات التي تمثّل حجّة للمرسل في خطابه، وذلك بإطلاقه لنعت معين في سبيل إقناع المرسل إليه»[1]. وبالنظر إلى ذلك فقد حفلت الهاشميات بتوظيف كمّ هائل من الأوصاف سواء منها الخاصة ببني هاشم أو الخاصة ببني أمية مما يندرج في إطار أفعال العرض Expositifs ، وليس علينا الوقوف عند دلالاتها المعجمية وإنما بيان ما يبرّر استخدامها.

لقد أشرنا في موضع سابق إلى أن الكميت قد أتى على إثبات جملة من الفضائل الدينية والأخلاقية لممدوحيه بني هاشم وفي مقابل ذلك قدّم مجموعة من المثالب لمهجويه بني أمية. وهي صفات لا تدلّ على عاطفتي الحبّ والبغض فحسب بل على مقدار التقارب و التباعد الذي يقيمه الكميت بينه وبينهم، كما أنها تعدّ كمؤشرات دالة على وجهة نظره وموقفه، وقد ترتّب عن توظيفها تصنيف ووضع كل فريق في خانة معينة، فبالنسبة للهاشميين فهم مصنفون في خانة السّاسة المثاليين الذين ينبغي أن تكون الخلافة خالصة لهم بالتناسب مع ما تستلزمه أوصافهم، أما الأمويين فهم مصنفون في خانة المجرمين الذين يستحقون العقاب. ويمكن تمثيل المضامين الإنشائية التي تنطوي عليها بعض الصفات في الشكل التالي:



(1) – عبد الهادي بن ظافر الشهري ، إستراتيجيات الخطاب ، ص 486 .

وبالتالي فقد وظّف الكميت أسلوب المقابلة القائم على مجموعة من الأوصاف أقام عليها حجاجه مما يسمح بالنظر إليها كحجج تبيّن موقفه تجاه كل فريق كما تعمل على تبرير ذاك الموقف بغية الإقناع به. ويتحدّد هذا الموقف أكثر من طرف الشاعر عندما يشير إلى بعض خلفاء بني مروان جاعلا بذلك البيت المرواني موضع هجائه، غير أنه وإن عرض لأسماء بعض الخلفاء المروانيين متّخذا منهم رمزا للظلم والباطل وكل ما هو مشين إلا أنّ ذكره لهم ما هو إلا تحديد جزئي، حيث أشار إلى هؤلاء الخلفاء على سبيل التمثيل لا الحصر لأنّ ما يقال عن هؤلاء يمكن تعميمه على البقية، مما يوسّع من دائرة الهجاء عنده.

وفي مقابل ذاك التخصيص النسبي أي تحديده لأسماء بعض الخلفاء المستهدفين من الهجاء لم يعن الكميت بتحديد أسماء ممدوحيه من بني هاشم بل ترك الصياغة على عمومها.

والملاحظ أنّ هذه الازدواجية في الموقف الموزّع بين المدح والهجاء ولّدت ازدواجية أخرى على مستوى اللّغة التي تراوحت بدورها بين لغة مدح ولغة هجاء، وقد استطاع الكميت أن يجمع بين ذينك الموقفين المتناقضين في شطور قليلة على الرغم من أنّ الهوّة بينهما على قدر كبير من الاتّساع، مما سمح بقيام تفاعل متبادل بين كل من المدح والهجاء إذ كان يتحدّث مرّة بلغة المادح ثم بلغة الهاجي ليعود مرّة أخرى إلى المدح محاصرا بذلك مهجوه، في حين كان ينتقل في مواضع أخرى من المدح إلى الهجاء أو العكس.

وبناء على ما تقدّم ذكره في هذا العنصر فإننا نستنتج أن الكميت قد عمد إلى مراعاة بعض حكم الحديث الخاصة بسنن من المواضعات convenances مثل مبدأ التأدّب الأقصى واعتبار التقرّب خاصة قاعدة الاستحسان التي تنصّ على: (قلّل من ذمّ الغير– أكثر من مدح الغير)، وقاعدة الاتّفاق التي تنصّ على (قلّل من اختلاف الذات والغير– أكثر من اتّفاق الذات والغير)[1]، وهذا في خطابه مع بني هاشم، في مقابل خرقه لها في خطابه مع بني أمية ليتحوّل شكلها عنده وعلى الترتيب: (أكثر من ذمّ الغير)،(أكثر من اختلاف الذات والغير).

---

(1) – طه عبد الرحمن ، اللّسان والميزان أو التكوثر العقلي ، ص 246 ، 247 .

والحقيقة أن هذا الخرق لم يكن عفويا وإنما هو خرق مقصود يبرّر مسعى الشاعر الرامي إلى تأكيد موقفه تجاه كل فريق في محاولة منه لتشويه صورة الخصم وتحسين صورة الممدوح.

وما يمكن أن نخلص إليه بعد عرض هذا العنصر أنّ أسلوب المقابلة ذاك الذي استعان به الشاعر في صياغة عباراته، يمكن اعتباره أداة لجأ إليها الكميت لتبرير موقفه اتّجاه بني هاشم في انحيازه لهم لأنهم وبكل بساطة يمثّلون السياسة العادلة، كما أنها تبرّر موقفه اتّجاه بني أميّة في منافرته لهم لأنهم مثال للسياسة الجائرة. ومن جهة أخرى يمكن اعتبارها كمنفذ اعتمده الكميت في الدعوة لبني هاشم والثورة على بني أميّة متّخذا من المدح والهجاء أداته في الدعوة والتحريض. مما يسمح بالنظر إلى كل من المدح والهجاء كفعلين كلاميين يندرجان ضمن أفعال الموقف Comportatifs عند أوستن وهي الأفعال التي« تتضمّن فكرة ردّ الفعل تجاه سلوك صادر عن الغير»[2]، أو الأفعال التعبيرية Expressifs عند سورل.

*- **الصور البيانية:** هي ضرب من ضروب الكلام غير المباشر تندرج في إطار التعبير عن القصد بالتلميح لأنك« لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، ولكن يدلّك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللّغة ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض ومدار هذا الأمر على الكناية والاستعارة والتمثيل»[1]. وهي أساليب استعان بها الكميت في صوغ عباراته الشعرية والتعبير عن بعض المضامين مما لم يشأ التصريح به.

أ-**التشبيه:** من أكثر النماذج البلاغية التي بنى عليها الكميت خطابه سواء في سياق حديثه عن بني هاشم أو بني أميّة. فمن التشبيهات الخاصة ببني هاشم نذكر له قوله:[2]

والبحور التي بها تكشف الحرّ ... ة والدّاء من غليل الأوام

فهم الأسد في الوغى لا اللواتي ... بين حنين العرين و الآجام

أبطحيين أريحيين كالأنـ ... ـجم ذات الرجوم و الأعلام

ففي هذه التشبيهات يزاوج الكميت بين ذكر طرفي التشبيه دون وجه الشبه أو بحذف أحد طرفي التشبيه (المشبّه) مع إيراد وجه الشبه، حيث نجده يشبّه الهاشميين في جودهم وعطائهم بالبحور بما تدرّه من خيرات حسّان، ثم نجده يشبّههم بالكواكب فهم أعلام مثل هذه الكواكب

---

(2) - John Austin , Quand dire c'est faire, P161.

(1) – أبي بكر عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز في علم المعاني، تحقيق سعد كريم الفقّي، ط01 ، دار اليقين، 2001. ص 222.

(2) – ديوان الكميت ، ص 490 ، 495.

يستهدى بهم، كما يشبّههم في شجاعتهم وإقدامهم بالأُسْد. وغير بعيد عن هذه التشبيهات والدلالات يقول أيضا:[3]

إذا ادلمسّت ظلماء أمرين حندس فبدر لهم فيها مضيء وكوكب

وإن هاج نبت العلم في الناس لم تزل لهم تلعة خضراء منهم ومذنب

ففي هذين البيتين يشبّه الكميت بني هاشم بالبدر في الليلة الظلماء إذا ما أشكل على الناس أمرين مختلفين فكانوا هم الهداة لهم، كما يشبّه العلم المنسوب إليهم وقت تراجعه في الناس بالتلعة الخضراء كثيرة النبت. ويقول في موضع آخر من هاشمياته:[4]

أنتم من الحرب في كرائمها بحيث يلقى من الرّحى القطب

فهو يشير في هذا البيت إلى بني هاشم قائلا: إذا نزلوا للقتال فهم أوّل من يدير رحى الحرب، فمنزلتهم من الحرب منزلة القطب من الرحى لا تدور إلا به، وفي ذلك إشارة إلى الإقدام والشجاعة واقتحام المخاطر. إلى غير ذلك من التشبيهات التي لا تخرج عن الصفات الخاصة بالإمام في العقيدة الشيعية.

وبالتالي فقد حاول الكميت من خلال صوغه لهذه التشبيهات بما تتضمّنه من أوجه شبه تعكس صفات الإمام الشيعي أن يدلّل على اقتران هذه الصفات ببني هاشم، وأن يثبتها لهم حتى يثبّت حبّهم في القلوب والأرواح، بل أن يجعلها حكرا عليهم، في مقابل بني أمية الذين يصفهم ويصف سياستهم للرعية بقوله:[1]

نعالج مرمقا من العيش فانيا له حارك لا يحمل العبء أجزل

كحالئة عن كوعها وهي تبتغي صلاح أديم ضيّعته و تغمل

فأصبح باقي عيشنا و كأنه لواصفه هدم الخباء المرعبل

فتلك أمور الناس أضحت كأنها أمور مضيع آثر النوم بهّل

لنا راعيا سوء مضيعان منهما أبو جعدة العادي وعرفاء جيال

---

[3] – المصدر نفسه ، ص 538 ، 539.

[4] – المصدر نفسه ، ص 575 .

[1] – ديوان الكميت ، ص 589 ، 594 .

فالكميت في هذه الأبيات يعرض لحال الرعية في ظلّ الساسة الأموية في صورة بلاغية موحية إذ يستهل حديثه بقوله: نحن نعالج عيشا قد رقّ شبه جلد قد دبغ فهو يخلق سريعا مثل هذا العيش الذي يفنى عاجلا، فهم في دهر فاسد يحاولون إصلاحه مشبّها وضعهم ذاك بوضع هذه المرأة التي تبتغي إصلاح أديم بعدما أفسدته. ويضيف إلى ذلك أيضا تشبيها آخر، حيث شبّه عيشهم ذاك بالخباء (الثوب) الخلق المقطّع. ويتدرّج الكميت بعد حملة التشبيهات تلك إلى إعطاء صورة أكثر تعميما لواقع الرعية مشبها إيّاها بعدما أضحت أمورها مهملة لا مدبّر لها بالإبل المشرّدة التي لا راعي يحفظها. وهو يشير بذلك وإن بطريقة ضمنية إلى هشام الذي آثر الدّعة على النظر في أمر دينه كما آثر هذا المضيّع تضييع إبله بإهمالها، وفي هذا الإطار يصبّ قوله :

لنا راعيا سوء مضيعان منهما   أبو جعدة العادي وعرفاء جيأل

حيث يشبّه هشام وعامله خالد بالذئب والضبع في اللؤم وانتهاكهما حقوق الآخرين، والقصد في ذلك لم يقع على جعل المشبّه هو المشبّه به وإنما قصد الحكم الذي له وهو هنا المراوغة والنكر وما يرتبط بهما من خسيس الصفات، فتشبيههما بالحيوان أبلغ في بيان سوء الحال.

وعلى هذا الأساس تتجلّى لنا الوظيفة الجمالية لهذه الصورة البلاغية وهي وظيفة ذات بعد تداولي يتمثّل في استمالة المتلقي والتأثير فيه أو حمله على الإذعان لقضية الهاشميين وحقيقة الأمويين.

ب–الاستعارة: هي من قبيل الكلام الضمني القائم على التقابل بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي. والاستعارة في المفهوم البلاغي هي« أن يكون للفظ أصل في الوضع اللّغوي معروف تدلّ الشواهد أنّه اختصّ به حين وضع، ثم يستعمله الشاعر أو غير الشاعر في ذلك الأصل، وينقله إليه نقلا غير لازم»[1]. والاستعارة نوعان مكنية و تصريحية. فمن نماذج الاستعارة المكنية التي نعثر عليها في الهاشميات قول الكميت مشيدا بعلي بن أبي طالب يوم أحد:[2]

سقى جرع الموت ابن عثمان بعدما   تعاورها منه وليد ومرحب

[1] – أبي بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني ، أسرار البلاغة ، تحقيق: محمود محمد شاكر ، ط01 ، دار المدني ، القاهرة ، 1991. ص 30.
[2] – ديوان الكميت ، ص 541.

حيث نجده قد جرّد من الموت شيئا محسوسا يمكن أن يسقى كالماء وغيره من السوائل، فحذف هذا الجسم المحسوس وأبقى على قرينة من قرائنه وهي السقي والجرع على سبيل الاستعارة المكنية لتهويل الفعل.

أما من نماذج الاستعارة التصريحية فهي قوله مشيدا ببني هاشم:[3]

أسد حرب غيوث جدب بهاليـ ـل مقاويل غير ما أفدام

هي استعارة تصريحية (حذف فيها المشبّه ووجه الشبه) تقوم على علاقة المشابهة ، حيث شبّه بني هاشم في شجاعتهم وإقدامهم إذا ما هبّوا للحرب بالأسد، وإذا ما هبّوا للعطاء بالغيث، وهنا نلاحظ أنّ كلمتي« أسد وغيوث» هما ما صنعتا مفارقة دلالية على مستوى البيت أو خرق لقواعد اللّغة، ولكنه خرق مؤقّت محكوم بالسياق وعلى هذا الأساس وبالاستناد إلى معطيات السياق ترى أركيوني أنّ الاستعارة تحدث« بتحوّل المحتوى المتفرّع إلى محتوى مركزي»[4]، وهذا ما نصادفه كذلك في قول الكميت:[5]

نجوم الأمور إذا ادلمسّت بظلماء ديجورها الأشهب

فهي استعارة تصريحية وضع فيها ممدوحيه بني هاشم في منزلة واحدة والنجوم. وعلى خلاف هذه الدلالة يقول مشيرا إلى علاقة الخلفاء الأمويين بالرعية:[1]

لنا راعيا سوء مضيعان منهما أبو جعدة العادي و عرفاء جيأل
أتت غنما ضاعت وغاب رعاؤها لها فرعل فيها شريك وفرعل

ففي هذين البيتين تتموضع الاستعارة على مستوى البيت الثاني الذي أنزل فيه الرعية من دون إمام كفئ يرعى شؤونهم منزلة الغنم المهملة التي غاب عنها الرّعاء.

وهكذا نلاحظ أن الكميت قد استطاع أن يحدّ من المنافرة القائمة بين المستعار منه والمستعار له ليخلق نوعا من الملاءمة الدلالية بينهما هي ما حدّدها وجه الشبه.

---

(3) – المصدر نفسه ، ص 495.

(4) – C. K . Orecchioni, l'implicite , p97.

(5) – ديوان الكميت ، ص 620.

(1) – ديوان الكميت ، ص 594.

والحقيقة أنّ هذه الاستعارات تنطوي على أبعاد تداولية تحدّد مقاصد المتكلم الضمنية، إذ لا ينبغي أن ننظر إليها على أنها ذات وظيفة جمالية وكفى، بل إنّها تؤثّر بجمالها وبمقاصدها المضمرة لتصبح ذات قيمة حجاجية في هذا السياق الذي يعنى فيه الكميت بالاحتجاج لبني هاشم مما يجعل منها استعارة حجاجية، هذه الأخيرة التي« تهدف إلى إحداث تغيير في الموقف الفكري أو العاطفي للمتلقي»[2]. وعلى هذا الأساس تكون الاستعارة «أدعى من الحقيقة لتحريك همّة المستمع إلى الإقتناع بها والالتزام بقيمها؛ فالمستعير يقصد أن يغيّر المقاييس التي يعتمدها المستمع في تقويم الواقع والسلوك، وأن يتعرّف المستمع على هذا القصد منه، وعلى معنى كلامه وما يلزم عنه، وأن يكون هذا التعرّف سبيلا لقبول خطابه ولإقباله على توجيهه»[3].

ج– الكناية: في عرف البلاغيين هي« إثبات لمعنى أنت تعرف ذلك المعنى من طريق المعقول دون طريق اللفظ»[4]. والمعاني المؤوّلة من التراكيب هي الموحية بالمقاصد.

تعدّ الكناية من الصور البلاغية التي اعتمد عليها الكميت في صوغ عباراته الشعرية ،

ومن نماذجها نذكر قوله:[1]

ساسة لا كمن يرى رعية النا	س سواء ورعية الأنعام
جزّ ذي الصوف وانتقاء لذي المخّـ	ـه وانعق ودعدعا بالبهام

ففي هذين البيتين كناية عن السياسة الجائرة لبني أمية اتجاه الرعية. ويقول الكميت في موضع آخر عن علي بن أبي طالب:[2]

جرّد السيف تارتين من الدّهـ	ـر على حين درّة من صرام
في مريدين مخطئين هدى اللـ	ـه و مستقسمين بالأزلام

---

[2] – عمر أوكان، اللّغة والخطاب ، دط، إفريقيا الشرق ، المغرب ، إفريقيا الشرق ، بيروت ، لبنان ، 2001 . ص 134.

[3] – طه عبد الرحمن ، اللّسان والميزان أو التكوثر العقلي ، ص 312 ، 313 .

[4] – عبد القاهر الجرجاني ، دلائل الإعجاز في علم المعاني ، ص 355 .

[1] – ديوان الكميت ، ص 497 ، 498.

[2] – المصدر نفسه ، ص 504 ، 505.

وفي ذلك كناية عن قتال علي للخوارج وهم الذين أرادوا هدى الله فأخطأوه، وقتاله للمشركين، مع ما يتضمّنه البيتان من التنويه بشجاعة علي وإخلاصه للعقيدة. ويقول الكميت عن بني هاشم:[3]

إذا نشأت منهم بأرض سحابة　　　فلا البنت محظور ولا البرق خلّب

حيث يكنّي عن كرم بني هاشم ووفائهم، إذ يقول أنّهم إذا أقاموا في الأرض رأيت كرمهم عظيما، وإذا أوعدوا أنجزوا ولم يخلفوا.

والملاحظ أنّ الكناية في هذه الأبيات المستشهد بها قد وقعت في طريق إثبات الصفة لبني هاشم أو بني أمية. ولعلّ من أبرز الصور الكنائية التي نعثر عليها في الهاشميات مما يحتاج إلى إعمال الفكر بالتأويل ما يتعلّق بصيغ الاختتام التي أشرنا إليها سابقا، إذ يمكن تجاوز دلالتها الصريحة في تمني الشاعر أن يبلغ ممدوحيه بني هاشم على ظهور تلك المطيّ إلى دلالة أخرى ضمنية تندرج في إطار التعبير عن القصد بالتلميح دون التصريح، والمقصود بذلك أنّ الشاعر قد أراد من وراء تلك الصيغ العبارية أن يحدّد القواسم المشتركة القائمة بينه وبين مطيّته؛ بمعنى أن يعبر عمّا يعانيه بنو هاشم من مآس بالإحالة إلى تعب المطيّ من طول المسير و وعثاء السفر وكأنّ في ذلك مماثلة أيضا بما يحتملونه في سبيل نيل الخلافة. وتمتد تلك المماثلة في التعبير عن حنينه إلى بني هاشم في صورة ضمنية رائعة تتجلّى في قوله عن المطيّ:[1]

تردّد بالنابين بعد حنينها　　　صريفا كما ردّ الأغاني أخطب

إذا قطعت أجواز بيد كأنّما　　　بأعلامها نوح المآلي المسلّب

ويمكن أن نتأوّل أيضا حديثه عن صراع الثور الوحشي وكلاب الصيد بالصراع الذي كان قائما بين بني هاشم وبني أميّة، وليس في ذلك عدول عن المعقول، مما يجعل لتلك الصيغ مبرّرات وجودها بدل عدّها كذيول لتلك القصائد.

د- التمثيل: هو ضرب من ضروب التشبيه يعمل على تقرير الشبه بين الشيئين، وقديما أدرك البلاغيون الدور المنوط للتمثيل تواصليا وحجاجيا وأكدّوا على أنّ التمثيل« إذا جاء في

---

[3] – المصدر نفسه ، ص 538.
[1] – ديوان الكميت ، ص 547.

أعقاب المعاني، أو برزت هي باختصار في معرضه، ونقلت عن صورها الأصلية إلى صورته كساها أبّهة، وكسبها منقبة، ورفع من أقدارها، وشبّ من نارها، وضاعف قواها في تحريك النفوس لها، ودعا القلوب إليها، واستثار لها من أقاصي الأفئدة صبابة كلفا، وقسر الطباع على أن تعطيها محبة وشغفا. فإن كان مدحا، كان أبهى وأفخم... وإن كان ذمّا، كان مسّه أوجع، وميسمه ألذع، ووقعه أشدّ، وحدّه أحدّ. وإن كان حجاجا، كان برهانه أنور، وسلطانه أقهر، وبيانه أبهر»[2].

فانطلاقا من هذا القول تتجلّى لنا قيمة التمثيل في أي خطاب وهي قيمة ترتبط أساسا بعملية التبليغ والتعبير عن المقاصد، ثم في تحصيل الأثر التداولي المرتبط بهما وهو التأثير في المتلقي. وبحكم مقصدية الكميت والسياق الموجّه للخطاب فقد أورد في ثنايا القصائد بعض الأمثلة كدعائم لتبليغ المعاني، وليس ذاك فحسب لأنها تنهض بوظيفة حجاجية، فهو يشير إلى واقعة جرت في الماضي في مقام خاص ونظرا لتوفّر واقع الشاعر على حالة شبيهة لها فإنّه يقرنها بذاك المثل مبينا وجه توظيفه. وكمثال على ذلك يقول الكميت في سياق هجائه لبني أمية:[3]

فيا موقدا نارا لغيرك ضوؤها ... ويا حاطبا في غير حبلك تحطب

وقوله يمدح عليا بن أبي طالب:[1]

لنعم طيب الدّاء من أمر أمّة ... تواكلها ذو الطبّ والمتطبّب

وفي سياق هجائه لبني أمية فهو يضرب لهم المثل التالي:[2]

رضوا بفعال السّوء في أهل دينهم ... فقد أيتموا طورا عداء و أثكلوا

كما رضيت بخلا وسوء ولاية ... بكلبتها في أوّل الدّهر حومل

نباحا إذا ما اللّيل أظلم دونها ... وضربا وتوجيعا خبال مخبّل

وما ضرب الأمثال في الجور قبلنا ... لأجور من حكامنا المتمثّل

---

[2] ـ عبد القاهر الجرجاني ، أسرار البلاغة ، ص 115.
[3] ـ ديوان الكميت ، ص 535.
[1] ـ ديوان الكميت ، ص 540 .
[2] ـ المصدر نفسه ، ص 597 ، 598 .

فالكميت في هذا البيت الأخير يدلّل على نوع الآلية البلاغية الموظّفة بصيغة اللفظ في قوله: الأمثال.

كان هذا بشكل موجز عن أنماط الصّور البلاغية التي نعثر عليها في الهاشميات وعن نماذجها المتعددّة التي اجتزأنا منها البعض فقط على سبيل التمثيل لا الحصر، ومن خلالها يتّضح أنّها ذات أبعاد جمالية، غير أنّنا لا ينبغي أن نسلّم بذلك مطلقا على أساس أنّ وظيفة هذا الأسلوب لا تنحصر في اصطناع زخرفة الكلام بل له وظيفة تبليغية وتأثيرية فـ« البيان ليس تنميقا للكلام ولا تحريفا لوظيفة الخطاب، وإنما تحقيق لأقصى إمكانيات التبليغ تحقيقا يؤدّي إلى انتهاض المخاطَب بالعمل والتغيير»[3]. وهذا الصنف من التعبير عن المقاصد يندرج في إطار الكلام غير المباشر الذي ينطوي على قوة تأثيرية تستهدف المتلقي، لذا ينبغي النظر إلى هذه الصيغ العبارية في حدود السياق الموجّه للخطاب لأنّ إدراك الجانب الضمني لها يتوقف على عملية تأويلية لا تنفصل عن معطيات السياق. ثمّ إنّ ما تجدر إليه الإشارة في هذا الموضع أنّ خرق بعض حكم الحديث Maximes conversationnelles في هذه الصيغ العبارية مثل قانون الاستيفاء exhaustivité الذي« يوجب على المخاطَب أن يقدّم عن موضوع كلامه المعلومات الأكثر قوّة وإيحاء التي يحوزها»[4] هو خرق ينطوي على أبعاد تداولية بحكم ارتباطه بالفعل وهو التأثير.

*– **المحسّنات البديعية:** البديع في اصطلاح البلاغيين هو« علم يعرف به الوجوه والمزايا التي تزيد الكلام حسنا وطلاوة وتكسوه بهاء ورونقا بعد مطابقته لمقتضى الحال ووضوح دلالته على المراد»[1]. ومن المحسّنات البديعية سواء منها اللفظية أو المعنوية التي نعثر عليها في الهاشميات لدينا: الإرصاد والتقسيم، مع ما يشتمل عليه كل نوع من أنواع فرعية كالطباق والجناس والموازنة والترصيع.

أ–**الإرصاد:** يعدّ من الوسائل اللفظية التي استعان بها الكميت في العديد من الأبيات الموزّعة عبر مختلف القصائد، وهي وسيلة تمكّن السامع من التنبؤ بقافية البيت؛ حيث يعتمد فيها الشاعر على لفظة ما تكون كتمهيد أو إعلان للقافية. فالإرصاد « هو أن يذكر قبل الفاصلة من الفقرة أو القافية من البيت ما يدلّ عليها إذا عرف الرويّ»[2]، ويوضّح لنا عبد

---

[3] – طه عبد الرحمن ، اللّسان والميزان أو التكوثر العقلي ، ص 293 .

[4]– C . K . Orecchioni, l'implicite, P 214 .

[1] – السيّد أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع ، ص286 .

[2] – المرجع نفسه ، ص 294 .

القادر القطّ هذا المصطلح أكثر بقوله:« وبعض هذا الإرصاد الذي يتنبأ السامع من خلاله بقافية البيت يعتمد على لفظة تمهّد للقافية سواء كانت القافية تكرارا لها أو صيغة أخرى من صيغها»[3].

وإذا عمد عبد القادر القطّ من خلال هذا القول إلى تحديد السمة الأساسية لما يسمّى بالإرصاد، فإنه علاوة على ذلك نجده قد حدّد لنا أسلوبين اثنين من أساليبه ، هما:

– أن تكون القافية تكرارا للفظة سابقة عليها.

– أن تكون القافية من إحدى اشتقاقات اللفظة السابقة عليها. وهذين الأسلوبين يندرجان ضمن ما يعرف في علم البديع بالتصدير أو ردّ العجز على الصدر.

وبالعودة إلى استقصاء النظم الذي جرت عليه القوافي في القصائد الهاشمية نعثر على كلا الأسلوبين مع تركيز كبير عليهما بشكل يدع للانتباه. ومما ورد فيها على نمط الضرب الأوّل من ضروب الإرصاد أو التمهيد للقافية قول صاحبها في قصيدته الميمية:[4]

–والحماة الكفاة في الحرب إن	لفّ **ضراما** وقودها **بضرام**
واضحي أوجه كريمي جدود	واسطي نسبة **لهام فهام**
للذّرى فالذّرى من الحسب الثا	قب بين **القمقام فالقمقام**
لاحباهم تحلّ للمنطق الشّغـ	ـب ولا **للطّام** يوم **اللطّام**
–خير مسترضع و خير فطيم	وجنين أقرّ في الأرحام
و**غلاما** وناشئا ثم كهلا	خير كهل وناشئ و**غلام**
أبطحي بمكة استثقب اللّـ	ـه ضياء العمى به والظلام

ومن النماذج التي تتوفّر عليها قصيدته البائية الأولى نذكر:[1]

– فمالي إلا آل أحمد شيعة	ومالي إلا **مشعب** الحقّ **مشعب**
– ونستخلف الأموات غيرك كلّهم	و**نعتب** لو كنّا على الحقّ **نعتب**
يقولون لم يورث و لولا تراثه	لقد شركت فيه بكليل و أرحب
و ما كانت الأنصار فيها أذلّة	و لا **غيّبا** عنها إذا الناس **غيّب**

[3] – عبد القادر القطّ ، في الشعر الجاهلي والأموي ، ص 297 .
[4] – ديوان الكميت ، ص 488 ، 501.
[1] – ديوان الكميت ، ص 517 ، 550.

- إذا قطعت أجواز بيد كأنما بأعلامها نوح المآلي المسلّب

تعرّض قفّ بعد قفّ يقودها إلى **سبسب** منها دياميم **سبسب**

- يكالئ من ظلماء ديجور حند س إذا سار فيها **غيهب** حلّ **غيهب**

وعلى هذه الشاكلة يسير في قصيدته اللامية الأولى من خلال قوله:[2]

-لنا راعيا سوء مضيعان منهما أبو جعدة العادي وعرفاء جيأل

أتت غنما ضاعت و غاب رعاؤها لها **فرعل** فيها شريك و**فرعل**

-و إني على إغضاء عينيّ مطرق وصبري على الأقذاء وهي تجلجل

وإن قيل لم **أحفل** و ليس مباليا لمحتمل ضبّا أبالي و **أحفل**

هذا عن الضرب الأول. أما عن النماذج الدالة على الضرب الثاني من ضروب الإرصاد أو التمهيد للقافية أي أن تكون هذه الأخيرة من إحدى اشتقاقات اللفظة السابقة عليها محقّقة بذلك لونا من ألوان الجناس وهو جناس الاشتقاق قوله في هاشميته الميمية:[3]

-سادة ذادة عن الخرّد البيـ ـض إذا **اليوم** كان **كالأيام**

وهم الأرأفون بالناس في الرّأ فة و**الأحلمون** في **الأحلام**

-ما أبالي إذا حفظت أبا القا سم فيهم **ملامة اللوّام**

ما أبالي ولن أبالي فيهم أبدا **رغم** ساخطين **رغام**

فهم شيعتي و**قسمي** من الأمّـ ـة حسبي من سائر **الأقسام**

ومما يماثل ذلك في هاشميته البائية الثانية قوله:[1]

-إليك يا خير من تضمنت الـ أرض وإن **عاب** قولي **العيب**

أنت المصفى المهذّب في **النّـ** **سبة** إن نصّ قومك **النّسب**

-هاجت له الحرجف البليل بصرّ اد جهام و **الحاصب الحصب**

حتى بدا حاجب من الشمس والـ **حاجب** الشرقي **محتجب**

ويقول في بائيته الثالثة:[2]

---

[2] – المصدر نفسه ، ص 594 ، 615.

[3] – المصدر نفسه ، ص 495 ، 508.

[1] – ديوان الكميت ، ص 562 ، 580.

[2] – المصدر نفسه ، ص 618، 620 .

بني هاشم فهم الأكرمون	بني الباذخ الأفضل الأطيب
مواهيب للمنفس المستزاد	لأمثاله حين لا **موهب**
لئن طال **شربي** للأجنات	لقد طاب عندهم **مشربي**
و ليس التفحّش من شأنهم	و لا طيرة **الغضب المغضب**
وأهل القديم وأهل الحديث	إذا انقضت حبوة المحتبي

إلى غير ذلك من النماذج المتعدّدة التي توزّعت بشكل متفاوت عبر مختلف القصائد حتى أنه لا تكاد تخلوا قصيدة منها، وقد بلغت كثرتها حدّا لم يسمح بالتمثيل بها كلّها ولا بحصرها في هذا الإطار الضيّق خاصة ما تعلّق بالنمط الثاني، فقط يبقى الغائب منها مماثلا للثابت.

وإذا كانت أساليب التمهيد للقافية كما توفّرت عند الكميت ولخّصتها لنا الأبيات السابقة تنحصر أساسا في التمهيد لها عن طريق تكرار لفظ بعينه أو تكرار لفظ من جنسها، فقد لجأ الكميت أيضا إلى اعتماد أسلوب آخر يتمثّل في إيراد القافية في صورة لفظ مضاد للفظ سابق عليها، مما فتح المجال لاستحضار الأضداد وتوظيفها كوسيلة لفظية ساهمت في التمهيد للقافية كما أغنت جانب البديع في القصائد، حيث حفلت هذه الأخيرة بعدد من الطباقات، وهو أسلوب اعتمده الكميت في مواضع متفرّقة من الهاشميات نذكر له منها قوله في هاشميته البائية الأولى:[1]

-ولم يلهني دار ولا رسم منزل	و لم يتطرّبني بنان مخضّب
و لا السانحات البارحات عشية	أمرّ **سليم** القرن أم مرّ **أعضب**
بني هاشم رهط النّبي فإنّني	بهم ولهم **أرضى** مرارا و **أغضب**
-وقالوا ورثناها أبانا و أمّنا	وما ورّثتهم ذاك **أمّ** ولا **أب**
ولكن مواريث ابن آمنة الذي	بـه دان **شرقي** لكم و **مغرّب**

ومن النماذج المماثلة في هاشميته البائية الثانية قوله:[2]

-إلى السّراج المنير أحمد لا	تعدلني **رغبة** ولا **رهب**
أكرم عيداننا وأطيبها	عودك عود **النّضار** لا **الغرب**
قرنا فقرنا تناسخوك لك **الـ**	**فضة** منها بيضاء و **الذهب**
قوم إذا **املولح** الرجال على	أفواه من ذاق طعمهم **عذبوا**

[1] – ديوان الكميت ، ص 512، 524 .
[2] – المصدر نفسه ، ص 562، 569 .

إذا **نزلوا** فالغيوث باكرة والأسد أسد العرين إن **ركبوا**

ويمضي على هذه الشاكلة في لاميته الأولى فيقول:[3]

-ألا هل عمّ في رأيه متأمّل و هل **مدبر** بعد الإساءة **مقبل**

فقد طال هذا النوم واستخرج الكرى مساويهم لو أنّ ذا **الميل يعدل**

أرانا على حبّ الحياة وطولها يجدّ بن في كل يوم ونهزل

أ أهل كتاب نحن فيه و أنتم على الحقّ نقضي بالكتاب و نعدل

فكيف و من أنّى وإذ نحن خلفة فريقان شتّى **تسمنون** و **نهزل**

-ومن عجب لم أقضه أن خيلهم لأجوافنا تحت العجاجة أزمل

هما هم بالمستلئمين عوابس كحدأن يوم الدّجن **تعلو** و**تسفل**

-وغاب نبي الله عنهم و فقده على الناس رزءٌ ما هناك مجلّل

فلم أر مخذولا أجلّ مصيبة و أوجب منه **نصرة** حين **يخذل**

يصيب به الرامون عن قوس غيرهم فيا **آخرا** سدّى له الغيّ **أوّل**

وما دامت هذه النماذج على قدر من الاتّساع هي الأخرى فإنّنا نكتفي منها بهذا القدر.

ومما تقدّم يتّضح لنا أنّ أسلوب التمهيد للقافية الذي استعان به الكميت في عملية النظم يعدّ من الأساليب الفنية البارزة في الهاشميات، إذ لا تكاد تخلو قصيدة ما من تلك الضروب من التمهيد للقافية التي وردت مجتمعة في الأرجح الغالب.

ب-التقسيم: من الصيغ العبارية الأخرى التي نعثر عليها في الهاشميات وله معان مختلفة فـ« هو أن يذكر متعدّد، ثم يضاف إلى كل من أفراده ما له على جهة التعيين...وقد يطلق التقسيم على أمرين آخرين أولهما أن تستوفي أقسام الشيء...وثانيهما أن تذكر أحوال الشيء مضافا إلى كل منهما ما يليق به»[1]. والتقسيم بهذا المفهوم يتقاطع مع مصطلحين بديعيين آخرين هما الموازنة باعتبارها« تساوي الفاصلتين في الوزن دون التقفية»[2]، والترصيع باعتباره « توازن الألفاظ مع توافق الأعجاز أو تقاربها»[3].

وبالتالي فالتقسيم متمخّض أساسا عن عملية توزيع المقاطع.

---

[3] – المصدر نفسه ، ص 587، 603 .

[1] – السيّد أحمد الهاشمي ، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع ، ص 302 ، 303 .

[2] – المرجع نفسه ، ص 328 .

[3] – المرجع نفسه ، ص 328 .

يعتبر التقسيم « من السّمات الفنية المعروفة للشعر العربي، يزيد من حدّة إيقاعه ويؤكّد من صورته ويقدّم دليلا على براعة الشاعر في حشد أكبر قدر من الجزئيات في صورته الشعرية داخل إطار البيت الواحد»[4].

وبناء على هذه الخاصية الفنية فقد عمل الكميت في كثير من المواضع وهو بصدد عرض صورة شعرية ما إلى حشد مجموعة من الجزئيات والسعي إلى التوفيق بينها في إطار البيت الواحد، مما يجعل هذا الأخير حصيلة مجموعة من الجزئيات المتوافقة وهو توافق ناتج أساسا عن مراعاة عدد المقاطع وكيفية توزيعها داخل البيت، حيث يؤدّي هذا الانتظام إلى إيقاع متّسق أو نغمة موسيقية متوافقة سواء تحقّق توافق الفواصل أم لا. وحتى يتّضح المقال أكثر لا بأس أن نعرض الآن بعضا من النماذج الدالة على هذه السّمة الفنية كما يصوغها قول الكميت:[5]

راجحي الوزن كاملي العدل في   السّيرة طبيّن بالأمور الجشام
مستفيدين متلفين مواهبـ   ـب مطاعيم غير ما أبرام
أسدُ حربٍ غيوثُ جدبٍ بهاليـ   ـل مقاويل غير ما أفدام
لا مهاذير في النّدي مكاثيـ   ـر ولا مصمتين بالإفحام
و المصيبون و المجيبون للدّعـ   ـوة والمحرزون خصل الترامي
و محلّون محرمون مقرّو   ن لحلّ قرارة وحرام

ويقول في غير هذا الموضع:[1]

مصفّون في الأحساب محضون نجرهم   هم المحض منّا والصّريح المهذّب
خضمّون أشراف لهاميم سادة   مطاعيم أيسار إذا الناس أجدبوا
مجازيع في فقر مساريف في غنى   سوابح تطفو تارة ثم ترسب

وله من ذلك الأبيات التالية:[2]

والسّابق الصادّق الموفّق والـ   خاتم للأنبياء إذ ذهبوا
مبشّرا منذرا ضياء به   أنكر فينا الدّوار و النّصب

---

[4] – عبد القادر القطّ ، في الشعر الإسلامي والأموي ، ص 291 .
[5] – ديوان الكميت ، ص 491، 497 .
[1] - ديوان الكميت ، ص 537 ، 551 .
[2] – المصدر نفسه ، ص 564، 570 .

قوم إذا املولح الرجال على	أفواه من ذاق طعمهم عذبوا
لا هم مفاريح عند نوبتهم	ولا مجازيع إن هم نكبوا
هينون لينون في بيوتهم	سنخ التّقى و الفضائل الرتّب
و الطيبون المبرّؤون من الـ	آفة والمنجبون و النجب
والسالمون المطهّرون من الـ	ـعيب ورأس الرؤوس لا الذنب

ويقول أيضا:[3]

مساميح بيض كرام الجدود	مراجيح في الرّهج الأصهب
أكارم غرّ حسان الوجوه	مطاعيم للطّارق الأجنب
مقاري للضيف تحت الظلام	مواري للقادح المثقب

ومن خلال هذه النماذج نلاحظ أنّ هذه الخاصية الفنية خاصية التقسيم يكاد يتفرّد بها الشطر الأوّل من الأبيات على أساس اختلاف شكل التقسيم وترتيبه في الشطر الثاني إلا في مواضع قليلة كما في قوله:

-لا مهاذير في النّدي مكاثيـ	ـرو لا مصمتين بالإفحام
-خضمّون أشراف لهاميم سادة	مطاعيم أيسار إذا الناس أجدبوا
-لا هم مفاريح عند نوبتهم	ولا مجازيع إن هم نكبوا
هينون لينون في بيوتهم	سنخ التّقى والفضائل الرتّب
و الطيّبون المبرّؤون من الـ	آفة والمنجبون النجب
-مقاريّ للضيف تحت الظلام	مواري للقادح المثقب

هذا إضافة إلى قوله:[1]

ولم تهجني الظؤّار في المنزل	القفر بروكًا وما لها ركب
جردُ جلادُ معطّفاتُ على الـ	أورق لا رجعة ولا جلب
ولا مخاضٌ ولا عشارٌ مطا	فيل ولا قرّح ولا سلب

والملاحظ على تلك المقاطع كذلك أنها تقوم في قسم منها على التكرار اللفظي المتمثّل في تكرار ألفاظ ذات أوزان متماثلة وصيغ متشابهة ثم إنها مقاطع لم تتّخذ لها بنية موّحدة إذ بني بعضها على واحدية المقطع كما في قوله: محلّون محرمون مقرّون، السّابق الصّادق، الموفّق

---

(3) – المصدر نفسه ، ص 618، 619 .

(1) – ديوان الكميت ، ص 555 .

الخاتم، الطيّبون المسوّمون، مبشّرا منذرا، ضياء، هينون لينون، الطيبون المبرّؤون، المنجبون والنجّب، جردٌ جلادٌ معطّفات. بينما بني البعض الآخر على ازدواجية المقطع كما في قوله: مستفيدين متلفين مواهيب مطاعيم، أسدُ حربٍ غيوثُ جدبٍ ، خضمّون أشراف لهاميم سادة مطاعيم أيسار، سنخ التقى و الفضائل الرتب ، مساميح بيض كرام الجدود، أكارم غرّ حسان الوجوه مطاعيم للطّارق ، لا رجعة ولا جلب، لا مخاض لا عشار، لا قرّح لا سلب.

وفي مقابل هذه الأبنية الأحادية والثنائية نعثر كذلك على نموذج آخر من الأبنية مجاوزة للأحادية والثنائية و التي تجسّدها الأبيات التالية:

-لا مهاذيرفي الندى مكاثيـ	ـر ولا مصمتين بالإفحام
والمصيبون و المجيبون للدّعـ	ـوة والمحرزون خصل الترامي
-مجازيع في فقر مساريف في غنى	سوابح تطفو تارة ثم ترسب
-لا هم مفاريح عند نوبتهم	ولا مجازيع إن هم نكبوا
-مقاريّ للضيف تحت الظلام	مواريّ للقادح المثقب

وبناء على هذه النماذج المتعدّدة التي تتضمّن صورا مختلفة من المقاطع المتوازنة في إفرادها وتركيبها يمكن أن نلمس ذاك الإيقاع الداخلي الذي تتوفر عليه القصائد الهاشمية، وهو إيقاع ناتج عن الموازنة بين التراكيب والكلمات محدثا بذلك توازنا في الموسيقى .

وما قيل عن الصور البيانية يمكن تعميمه على المحسّنات البديعية، فهي ذات قيمة جمالية وهذا لا يختلف فيه اثنان، غير أن دورها في الهاشميات يتجاوز الوظيفة الشكلية، فهي أشكال لغوية لها وظيفة تبليغية و حجاجية تهدف إلى الإقناع وبلوغ الغاية في قالب إيقاعي خفيف للنفاذ إلى عوالم المتلقي والتأثير فيه قبل إقناع رأيه.

*- **الأساليب الإنشائية:** هي خلافا للخبرية لا تحتمل الصدق والكذب لذاتها إنما لها ارتباط وثيق بإثارة العواطف ومقاسمة الشعور بناء على القوّة الإنشائية المضمّنة فيها وما تحتمله من مقاصد ضمنية. ومن أهمّ الأساليب الإنشائية التي لجأ إليها الكميت في صوغ عباراته الشعرية نذكر:

أ-**الاستفهام:** من أهمّ الأساليب التي نعثر عليها في الهاشميات باعتباره« وسيلة هامة من وسائل الإثارة ودفع الغير إلى إعلان موقفه إزاء مشكل مطروح»[1]، ولذا فقد تعدّدت نماذجه كما تعدّدت أدواته مثلما توضّحه النماذج التالية:[2]

- طربت وما شوقا إلى البيض أطرب	و لا لعبا منّي أذو الشيب يلعب
- بأيّ كتاب أم بأيّة سنّة	ترى حبّهم عارا عليّ و تحسب
أأسلم ما تأتي به من عداوة	وبغض لهم لا جير بل هو أشجب

- و من غيرهم أرضى لنفسي شيعة	ومن بعدهم لا من أجلّ وأرجب
- فمن أين أوأنّى و كيف ضلالهم	هدى والهوى شتّى بهم متشعّب
- ألا هل عمّ في رأيه متأمّل	وهل مدبر بعد الإساءة مقبل
وهل أمة مستيقظون لرشدهم	فيكشف عنه النعسة المتزمّل

وكما هو باد للعيان تتضمّن الأبيات معنى مباشرا يدلّ عليه شكلها اللّغوي وتحتمل لذلك قوة إنجازية حرفية هي السّؤال الذي يمكن اعتباره أحد مقاصد المرسل ولكن هل تتوقف دلالة الأبيات عند السّؤال؟

من خلال مطالعة الأبيات وربطها بسياق التواصل يتّضح لنا أن الاستفهام بغاية طلب الجواب لم يكن هو القصد المعنى به في الأبيات لأنها تضمر مقاصد أخرى خاصة إذا علمنا أنّ« المستفهم عن الشيء قد يكون عارفا به مع استفهامه في الظاهر عنه، لكن غرضه في الاستفهام عنه أشياء. منها أن يري المسئول أنه خفي عليه ليسمع جوابه عنه. ومنها أن يتعرّف حال المسئول هل هو عارف بما السائل عارف به. ومنها أن يري الحاضر غيرهما أنه بصورة السائل المسترشد؛ لما له في ذلك من الغرض... و(لغير ذلك) من المعاني التي يسأل السائل عما يعرفه لأجلها وبسببها»[1]. وهذه هي حال الكميت في استفهاماته إذ نجده يستفهم عن أشياء معلومة لديه والدليل على ذلك أنّه لم يعن بتقديم الجواب عنها. وهذا الأمر هو ما يجعل الخطاب يحتمل بعدين دلاليين أو فلنقل مستويين من الدلالة:

---

[1] – سامية الدريدي ، الحجاج في الشعر العربي القديم من الجاهلية إلى القرن الثاني للهجرة ، بنيته وأساليبه، ط01، عالم الكتب الحديث، جدارا للكتاب العالمي، عمان، الأردن ، 2008 . ص 141 .

[2] – ديوان الكميت ، ص 512. 516، 517 . 518. 535. 587، 588 .

[1] – أبو الفتح عثمان بن جنيّ، الخصائص، تحقيق عبد الحميد هنداوي، المجلد 02، ط01، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2001. ص 224 ، 225.

– أحدهما ظاهر هو ما يدلّ عليه التركيب أو الشكل اللّغوي.
– والآخر مضمر لا يظهر إلا من خلال السياق مما يجعل من الاحتكام لسياق التواصل مطلبا أساسيا للوصول إلى تحديد دلالة الخطاب المعبّرة عن المقاصد الضمنية للمرسل.

وبالتالي فهي استفهامات مجازية تفيد وعلى الترتيب:

– الإنكار والتعجب ونفي الأمر عنه ما دام أنّه ليس في آوان اللعب.
– الإنكار لأنّه ينكر على الذين يشمتون في ولائه لبني هاشم ولا يستطيعون تبرير موقفهم ذاك لا من الكتاب ولا من السنة.
– التقرير، حيث خرجت الهمزة عن الاستفهام إلى التقرير وهو ضرب من الخبر إذ يقول: فأيّ الأمرين أسلم مغبّة هل عداوتهم وبغضهم أم محبّتهم، لا شكّ أنّ عداوتهم أسوأ مغبّة وأشجب.
– التعجب كونه في مقام السّؤال عمّن بإمكانه أن يرضاهم شيعة له ويعظّمهم من دونهم.
– التعجب من حال بني أمية إذ كيف ظلالهم هدى والهوى قد تشعّب بهم وفرّقهم على ما أحبّوا.
– التقرير، حيث نجده يقرّر باستفهامه مسألة مهمّة، ولذلك يستهل حديثه بأداة الاستفتاح والتنبيه«ألا» للدلالة على أنّ الكلام بعدها هام ومؤكّد، وهو:هل من يجهل في رأيه ويسير على هواه يبصر وينظر في عواقب الأمور؟ وهل من ترك الحقّ وزاغ عنه يمكن أن يعيه ويرجع إليه؟
– التوبيخ والنصح والإرشاد الموجّه منه إلى عامة الأمّة محرّضا إياها في نفس الوقت على ضرورة أن تهبّ من سكونها وغفوتها لتخلع عنها لباس الجور، ثم إنّه يوبّخهم على إقرارهم ذاك الجور.

وبالإضافة إلى هذه النماذج هناك نماذج أخرى لا تخرج عن هذه الأغراض التي تستفاد من سياق الكلام. فالكميت في الحقيقة لا يستفهم عن مجهول، وإنّما حمّل استفهاماته مقاصد أخرى ضمنية مما جعلها استفهامات حجاجية؛ فالحجاج هنا يكمن فيما ينطوي عليه الاستفهام من مقاصد ضمنية، بمعنى أنّ الكميت في موضع تقرير حجج بالتلميح وهي حجج تهدف إلى الإقناع بقناعة سياسية، وعلى هذا الأساس تكون الأسئلة« أشدّ إقناعا للمرسل إليه، وأقوى حجّة عليه، وذلك عندما يكون قصد المرسل غير مباشر»[1].

---

[1] ـ عبد الهادي بن ظافر الشهري ، إستراتيجيات الخطاب ، ص 484 .

وعلى العموم هي استفهامات تصوغ وتعكس فكرتين أساسيتين يقعان في مستوى القول المضمر، هما:

- إخلاص الكميت في تشيّعه لبني هاشم في مقابل معارضته لبني أمية.

- الاضطهاد الذي كانت تمارسه السياسة الأموية على الرعية وخاصة العناصر المعارضة لها.

ب- الأمر: ما قيل عن الاستفهام يمكن تعميمه على أسلوب الأمر الذي يحمل معنى الدعوة بما أنّه إنشاء طلبي، ومن ثمّة تظهر صلته بالحجاج بفعل ما يرمي إليه من توجيه المتلقي إلى تبنّي سلوك معين ، ومن نماذجه في الهاشميات قول الكميت:[1]

- وإلا فقولا غيرها تتعرّفوا	نواصيها تردي بنّا وهي شزّب
- فيا ساسة هاتوا لنا من جوابكم	ففيكم لعمري ذو أفانين مقول
- فدع ذكر من لست من شأنه	ولا هو من شأنك المنصب
وهات الثناء لأهل الثناء	بأصوب قولك فالأصوب
و إياهم فاتّخذ أوليا	ء من دون ذي النسب الأقرب
و في حبّهم فاتّهم عاذلا	نهاك و في حبلهم فاحطب

هذه الأبيات تتضمّن قوة إنشائية هي الأمر الذي تمّ التعبير عنه صراحة بفعل الأمر، ففي البيتين الأولين نلاحظ أنّ الكميت قد منح لنفسه سلطة الأمر لبني أمية مع أنّ منزلته دون منزلة المأمور ولا شكّ أنّ« لتشويش الرتبة، إذن، نتائج معنوية تداولية»[2]. فالأمر هنا أمر مجازي الغرض منه التهديد والتحدّي، مع ما يحتمله البيت الثاني من دلالة على الاستهزاء. أما الأمر في الأبيات الأخرى ففيه دعوة صريحة إلى الانتصار لبني هاشم واعتناق مذهبهم، وهي دعوة تعبّر عن صدق عاطفة الشاعر التي يريد من المتلقي أن يشاركه إيّاها.

ج- الدّعاء: وفيه يخصّ الله عزّ وجل بخطابه كما يظهر في قوله:[3]

- حنانيك ربّ الناس من أن يغرّني	كما غرّهم شرب الحياة المنضّب
- فيا ربّ هل إلاّ بك النصر نبتغي	عليهم وهل إلا عليك المعوّل
- فيا ربّ عجّل ما نؤمّل فيهم	ليدفأ مقرور و يشبع مرمل

---

(1) – ديوان الكميت ، ص 529 . 592 .618.

(2) – فرانسواز أرمينكو ، المقاربة التداولية ، ص 70.

(3) – ديوان الكميت ، ص 534 . 600 . 608 . 625.

- أجاع الله من أشبعتموه وأشبع من بجوركم أجيعا

فظاهر هذه الأبيات الدّعاء غير أنّ لها أبعادا تأثيرية كونها تقوم كشاهد على معاناة الرعية بما فيها الشاعر من بطش بني أمية، مما يجعلها ذات طاقة إقناعية هائلة بضرورة دحض الخلافة الأموية.

بناء على هذه النماذج نلاحظ قدرة هذه الأساليب باعتبارها أفعالا كلامية خاصة بالممارسة(Exercitifs) على شحذ الطاقة الحجاجية للخطاب باعتبارها أساليب إثارة تعمل على تحريك المشاعر وإحداث الانفعال لدى المتلقي، مما يحمله على الاقتناع أو الإذعان.

وبالتالي فقد تراوحت لغة الهاشميات بين اللّغة الخبرية واللّغة الإنشائية لتجديد نشاط السامعين.

*- **التكرار:** من المعلوم لدينا أنّ الكميت وهو ينظم الهاشميات كان في موقف الدفاع والدعوة لمذهب سياسي يؤمن به، وبناء على ذلك يمكن النظر إلى أسلوب التكرار الذي اعتمده الشاعر في أكثر من موضع كأداة سعى من خلالها إلى ترسيخ أفكاره وتأكيد موقفه السياسي وكذا عواطفه السياسية اتّجاه بني هاشم أو بني أميّة حبّا وبغضا، والأهمّ من ذلك أن التكرار أبلغ في تحصيل الأثر التداولي الذي يرمي إليه الكميت وهو الإقناع ؛ لأن التكرار « يساعد أوّلا على التبليغ والإفهام ويعين المتكلم ثانيا على ترسيخ الرأي أو الفكرة في الأذهان فإذا ردّد المحتجّ لفكرة حجّة ما أدركت مراميها وبانت مقاصدها ورسخت في ذهن المتلقي»[1]. فتكرار لفظة في أكثر من موضع يدعم الطاقة الحجاجية للخطاب لأن له وقع في النفس وأثر في الأسماع. مما يدلّ على أن هناك مواضع مختلفة استدعت منه اللّجوء إلى توظيف هذا الأسلوب بنمطيه سواء تعلّق الأمر بالتكرار المعنوي أو التكرار اللفظي.

- **التكرار المعنوي:** فيما يخصّ النمط الأوّل المتعلّق بالتكرار المعنوي فإنّ الأمر يتعلّق أساسا بتكرار مدائحه لآل هاشم خاصة ما تعلّق بصفات الإمام على وجه التحديد التي كانت تتردّد تردّدا واسعا في الهاشميات، حيث كان يطيل في بسطها وتكرارها في مواضع مختلفة من تلك القصائد، هذا إضافة إلى تقرير مبدأ الخلافة هاشمية. وفي مقابل ذلك نجد تكرارا آخر يتعلّق بكثرة ما تردّد عن هجائه لبني أمية وبيان عيوب سياستهم بغاية التنفير منهم. وبالتالي فإنّ هذا التكرر المعنوي المقصود في الهاشميات ينمّ عن موقفين سياسيين متناقضين موقف الداعية

---

[1] – سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي القديم من الجاهلية إلى القرن الثاني للهجرة ، بنيته وأساليبه ، ص168.

وموقف المحرّض حتى أنّ كل هاشمية لم تخل من الإشادة ببني هاشم أو التعريض ببني أمية أو هما معا.

– **التكرار اللفظي:** فيما يخصّ النمط الثاني من التكرار المتعلّق بالتكرار اللفظي فقد ورد في صيغ مختلفة منها ما تمّت الإشارة إليه سابقا من وسائل التمهيد للقافية المتمثّلة في تكرار لفظة بعينها أو بتكرار لفظ من جنسها، وبالموازاة مع هذا الأسلوب من التكرار هناك تكرار لفظي آخر شبيه له مع اختلاف بينهما في الموضع لأنّ محلّه غير القافية ثمّ إنه غير مرتبط بالتمهيد لها من ذلك قول الكميت:[1]

أسرة الصادق الحديث أبي القا	سم فرع القدامس القدّام
خير حيّ وميّت من بني آ	دم طرّا مأمومهم و الإمام
كان ميتا جنازة **خير** ميت	غيّبته حفائر الأقوام
خير مسترضع و **خير** فطيم	وجنين أقرّ في الأرحام
وغلاما وناشئا ثم كهلا	**خير** كهل وناشئ و غلام
و **الوصيّ** الذي أمال التجو	بي به عرش و أمّة لانهدام
و**الوصيّ**الوليّ والفارس المع	لم تحت العجاج غير الكهام

وقوله:[2]

فدّى لك موروثا **أبي** و**أبو أبي**	و **نفسي** و **نفسي** بعد بالناس أطيب
و **بوركت** مولودا و **بوركت** ناشئا	و**بوركت** عند الشيب إذ أنت أشيب
و **بوركت** قبرا أنت فيه و**بوركت**	به و له أهل لذلك يثرب

ومن ذلك قوله أيضا:[3]

مالي في **الدّار** بعد ساكنها	و لو تذكّرت أهلها أرب
لا **الدّار** ردّت جواب سائلها	ولا بكت أهلها إذا اغتربوا
أهلان **للدّار** منهم الأنس الظّا	عن منهم باك ومكتئب
والوحش بعد الأنيس قاطنة	لكلّ **دار** من أهلها عقب

ونعثر على هذا النمط من التكرار في تلك الأبيات المزدوجة المنفردة التي يقول فيها:[4]

---

[1] – ديوان الكميت ، ص 499 ، 502.
[2] – المصدر نفسه ، ص 525 ، 526.
[3] – المصدر نفسه ، ص 558 .

– دعاني ابن الرسول فلم أجبه   **ألهفي لهف** للقلب الفروق
حذار **منيّة** لا بدّ منها   وهل دون **المنيّة** من طريق

– دعاني ابن النبيّ فلم أجبه   **ألهفي لهف** للرأي الغبين
فيا ندما غداة تركت زيدا   ورائي لابن آمنة الأمين

والنماذج من هذا الضرب كثيرة في الهاشميات كما يكثر معها كذلك نماذج أخرى لأسلوب آخر من أساليب التكرار عنده ويتعلّق الأمر بتكرار بعض الأساليب أو الصيغ العبارية على غرار ما نجده في قوله:[1]

– من يمت لا يمت فقيدا ومن يحـ   ـيي فلا ذو إل ولا ذو ذمام
فهم الأقربون من كل خير   و هم الأبعدون من كل شرّ
وهم الأرأفون بالناس في الرأ   فة و الأحلمون في الأحلام
– والوصيّ الوليّ والفارس المعـ   ـلم تحت العجاج غير الكهام
كم له ثم كم له من قتيل   و صريع تحت السنابك دامي
و خميس يلفّه بخميس   و فئام حواه بعد فئام
ما أبالي و لن أبالي فيهم   أبدا رغم ساخطين رغام
إن أمت لا أمت ونفسي نفسا   ن من الشكّ في عمّى أو تعامي

وقوله:[2]

فما لي إلا آل أحمد شيعة   و ما لي إلا مشعب الحقّ مشعب
ومن غيرهم أرضى لنفسي شيعة   ومن بعدهم لا من أجلّ و أرجب

ومن النماذج المماثلة لتلك قوله في قصيدته اللامية الأولى:[3]

فإنّهم للناس فيما ينوبهم   غيوث حيّا ينفي به المَحْلُ ممحل
وإنّهم للنّاس فيما ينوبهم   أكفّ ندى تجدي عليهم و تفضل
وإنهم للناس فيما ينوبهم   عرى ثقة حيث استقلّوا وحُلّلوا

---

[4] – المصدر نفسه ، ص 630 ، 631 .
[1] – ديوان الكميت ، ص 498 ، 508 .
[2] – المصدر نفسه ، ص 517 ، 518 .
[3] – المصدر نفسه ، ص 609 .

وإنّهم للنّاس فيما ينوبهم　　　مصابيح تهدي من ضلال ومنزل

إلى غير ذلك من النماذج المماثلة لهذه.

ولا تقف أساليب التكرار الموظّفة في الهاشميات عند هذا القدر بل تتجاوزها إلى توظيف أسلوب آخر يقوم أساسا على استخدام مجموعة من الألفاظ ذات الإيقاع الموحّد الناجم عن تكرار ألفاظ متشابهة من حيث الوزن، أي بتكرار نفس الأوزان مع تماثلها كذلك على مستوى الفواصل أو تقاربها وتماثلها على مستوى الحركات، حيث اشتملت بعض تلك الألفاظ على حروف مدّ ساهمت في منحها إيقاعا خاصا على غرار حركات التنوين الموقّع بالتكرار، ومن نماذج هذا التكرار الإيقاعي قوله:(1)

والحماةُ الكفاةُ في الحرب إن　　　لفّ ضراما وقودها بضرام

والأساةُ الشفاةُ للدّاء ذي الريـ　　　ـة و المدركين بالأوغام

راجحي الوزنِ كاملي العدلِ في　　　السيرة طبيّن بالأمور الجشام

مستعفين مفضين مساميـ　　　ـح مراجيح في الخميس اللّهام

غالبين هاشميين في العلـ　　　ـم ربوا من عطيّة العلام

أسدُ حربٍ غيوثُ جدبٍ بهاليـ　　　ـل مقاويل غير أفدام

سادةٍ ذادةٍ عن الخرّد البيـ　　　ـض إذا اليوم كان كالأيام

ومن النماذج المصاغة على هذه الشاكلة قوله في بائيته الأولى:(2)

ملثٍّ مربٍّ يخفش الأكم ودقه　　　شآبيب منها وادقات و هيدب

فباكره والشمس لم يبد قرنها　　　بأحدانه المستولغات المكلّب

فكان ادّراكاً و اعتراكاً كأنّه　　　على دبر يحميه غيران موأب

فرابٍ فكابٍ خرّ للوجه فوقه　　　جديّة أوداج على النّحر تشخب

ويتكرّر عنده هذا النمط من التكرار في بائيته الثانية التي نجتزئ منها هذه الأبيات:(3)

والسّابقُ الصّادقُ الموفّقُ والـ　　　ـخاتم للأنبياء إذ ذهبوا

و الحاشرُ الآخرُ المصدّقُ للـ　　　ـأوّل فيما تناسخ الكتب

والطيّبون المسوّمون أولوا الـ　　　ـأجنحة المدركون ما طلبوا

---

(1) – ديوان الكميت ، ص 488 ، 495 .

(2) – المصدر نفسه ، ص 550 ، 552 .

(3) – المصدر نفسه ، ص 564 ، 569 .

لا هم مفاريح عند نوبتهم	ولا مجازيع إن هم نكبوا
هينون لينون في بيوتهم	سنخ التّقى و الفضائل الرّتب
والطيّبون المبرّؤون من الـ	آفة والمنجبون والنّجب

بمطالعة هذه الأبيات نلمس ذلك الإيقاع الناتج عن الجمع بين ألفاظ ذات أوزان متماثلة وصيغ متشابهة وفواصل متوافقة في الغالب كما هو الحاصل في قوله:الحماةُ الكفاةُ، الأساةُ الشفاةُ، راجحِي كاملِي... أو فواصل متقاربة كما في قوله: مفاريح، مجازيع، وما زاد في وقع هذه الألفاظ هو تلك الفواصل المتوافقة إضافة إلى تكرار المقاطع الممدودة المتتابعة. وقد اشتملت بعض تلك الألفاظ على مقاطع متماثلة محقّقة بذلك لونا من ألوان المحسّنات اللفظية وهو الجناس الناقص الذي يظهر في قوله: سادةٍ ذادةٍ، إدّراكًا اعتراكًا، فرابٍ فكابٍ.

والملاحظ من خلال الأبيات كذلك أنّ قسما من ذاك الإيقاع مرتبط بتماثل الحركات وتتابعها كما هو الشأن في قوله: الحماةُ الكفاةُ، الأساةُ الشفاةُ، الوزنِ العدلِ، السّابقُ الصّادقُ الموفّقُ الخاتمُ، إلى غير ذلك، ثم إنه إيقاع مرتبط بتماثل الحركات على مستوى التنوين بين قوله: أسدُ حربٍ، غيوثُ جدبٍ، سادةٍ ذادةٍ، وقوله: ملثٌ مربٌ، ادّراكاً اعتراكاً، رابٍ كابٍ. مضافا إلى ذلك تماثل حركة حرف الرويّ وحركة ما قبله أي التكرار على مستوى القافية.

وقارئ الهاشميات لا شكّ سيستوقفه هذا التكرار الإيقاعي الموقّع الذي تستسيغه الأذن، وتوفر القصائد على هذا الضرب من التكرار الموسيقي لم يرد عفوا وإنما هو أداة فنية مقصودة، حيث يمكن اعتباره في هذا الموضع« رافدا من روافد الحجاج من جهة استلاء ما وقّع على النفوس وامتلاك الأنغام للأسماع وما كان أملك للسمع كان أفعل باللبّ وبالنفس»[1].

وبالتالي نستنتج أن عناية الكميت لم تكن موجّهة صوب الإقناع العقلي فقط وإنما صوب الإقناع العاطفي كذلك في محاولة منه لشدّ الأسماع وامتلاكها.

ومن خلال هذه النماذج المستشهد بها للتدليل على النمط الثاني من أنماط التكرار أي التكرار اللفظي وغيرها كثير في الهاشميات يتّضح لنا أنّ معظمها يتعلّق بمدح بني هاشم مما يدعم موقفه السياسي اتّجاههم.

[1] – سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي القديم من الجاهلية إلى القرن الثاني للهجرة ، بنيته وأساليبه ، ص 127 .

وهكذا وبناء على ما سبق يمكن أن نستنتج أنّ توظيف أسلوب التكرار بأنماطه المختلفة ونماذجه المتعدّدة لم يرد اعتباطا وإنّما هو أداة فنّية حجاجية بالدرجة الأولى، مقصودة ، حاول الشاعر أن يستغلها لتأكيد وإثبات موقفه السياسي اتّجاه بني هاشم، حتى أنّ مختلف تلك النماذج ارتبطت بالإشارة إلى بني هاشم، ولا غرابة في ذلك ما دام مدحهم قائم في ذاته وفي نفس الوقت على التعريض بخصومهم وخاصة بني أمية. وعلاوة على ذلك فهو أسلوب يعكس رسوخ الفكرة لدى الشاعر وإيمانه بها في محاولة تثبيتها في نفوس الأتباع ونفوس غير الأتباع، كما أنه يعكس كذلك موقف الداعية الذي كان عليه الكميت، إذ كان يدعو لمذهب سياسي مما استدعىّ منه توظيف هذا الأسلوب بغاية التقرير والإقناع.

*- **المعجم اللّغوي:** بناء على مضمون الهاشميات المتمحور حول تأييد الدعوة لبني هاشم ومواجهة خصومهم فهي مجموعة قصائد جعلت الشاعر يستعين بمعجم خاص لصوغ عباراته ومن ثمّة التدليل على ذاك الموضوع ، وهذا بناء على التسليم« بأن لكل خطاب معجمه الخاص به... فالمعجم، لهذا، وسيلة للتمييز بين أنواع الخطاب وبين لغات الشعراء والعصور، ولكن هذا المعجم يكون منتقى من كلمات يرى الدارس أنها هي مفاتيح النص أو محاوره التي يدور عليها»[1]. مما يجعل للمعجم علاقة وثيقة بالتراكيب. وقد تراوح المعجم في الهاشميات بين توظيف ألفاظ خاصة ببني هاشم وحدهم لا تتجاوزهم إلى غيرهم، وهي ألفاظ لا تخرج عن الإشادة بهم وإظهار المودّة لهم ، وفي مقابل ذلك هناك توظيف لألفاظ خاصة ببني أميّة طبعها الكره والسخط . وهناك أيضا قائمة خاصة بألفاظ إسلامية، كما نعثر على ألفاظ تندرج ضمن المعجم المشترك الذي ألفه الشعراء في العصر الأموي والعصرين الجاهلي والإسلامي.

فمن بين المفردات التي نعثر عليها في تلك القصائد والخاصة ببني هاشم نذكر:بني هاشم، رهط النبي، آل محمد، ابن آمنة، السّراج المنير أحمد، صاحب الحوض وغيرها. وهناك علاوة على هذه الألفاظ ألفاظ أخرى ترتبط ببني هاشم غير أنّها من صنف الأوصاف مما جعلها تكوّن معجما خاصا هو معجم الأوصاف التي طغت عليها الصبغة المعنوية، ومنها نذكر:الحماة، الكفاة، الغيوث، الشفاة، أسد، ذادة، مساميح، مراجيح، الأرأفون، الأرحمون، فروع الأنام، أهل الفضائل والنّهى، خير بني حوّاء، النفر البيض، أشراف، طيّبون، مطاعيم أكارم،

---

[1] – محمد مفتاح، تحليل الخطاب الشعري (إستراتيجية التناص)، ط03، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1992 . ص 58 .

غرّ، حسان...إلخ وما يدل على إظهار المودّة لهم يتمثّل في قوله:أحب، أهوى، أرضى، أغضب، أتطّلع إلى نصرهم، رغبتي فيهم ، تجود لهم نفسي، إلى غير ذلك.

وبالموازة مع هذا الصنف من الألفاظ نعثر على صنف آخر خاص ببني أميّة وهو صنف يحتوي على مجموعة من الألفاظ المميّزة لهم والموزّعة عبر مختلف القصائد من قبيل: العرام، البغي، الطّغام، العداوة، عمياء جونة، الجور، العار، البغض، ضباع ، أذؤب، خبث، ضلال، الغي، الفرعل ، سلغد، السّوء ، العناء، وغيرها .

أما عن الألفاظ الإسلامية الموظّفة في القصائد الهاشمية فهي كثيرة مما يعكس تشبّع الشاعر بالثقافة الإسلامية التي راح يستقي منها ويبني عليها أفكاره. ومن نماذج تلك الألفاظ نذكر:هجرة، حنين، الدّين، الكتاب، السنّة، آية، آل حاميم، الفتنة، الإسلام، الأنصار، بدر، خيبر، ذوي القربى، شعائر قربان، البدعة، الوتر، الشفع، التقوى، الأنبياء، الحاشر، أولوا الأجنحة، الآخرة ، الوحي، المثاني ...إلخ.

وبغضّ النظر عن كل هذه الأصناف من المعجم الشعري الموظّف في الهاشميات فقد استعان الشاعر بصنف معجمي آخر حيث حفلت قصائده بمجموعة من الألفاظ التي تندرج في إطار المعجم المشترك للشعراء القدامى خاصة ما يتعلّق منها بذكره لـ: الآرام، الغواني، الطّرب، البيض، الشيب، الدّار، الرسم، المنزل، البنان المخضّب، السانح، البارح، الحنين، السّوط، ابن أوى، البيد، المطي، المعزاء، الدّمن، القفر، الوحش، اللّهو، الصّبا، الضعن ...الخ.

وهكذا فقد حفلت الهاشميات بمعجم شعري ثري يعكسه ذلك التنوّع الحاصل على مستوى المفردات، وهو معجم بقدر ما يعكس الثقافة اللّغوية الواسعة للكميت بقدر ما عمل كذلك على ترجمة أفكاره.

كان هذا حديثا خاصا عن أهمّ الصيغ العبارية التي نعثر عليها في الهاشميات، ومن خلالها تظهر لنا تلك الأشكال المختلفة التي صيغت في إطارها العبارات الشعرية وكذا السّمات الفنيّة التي ميّزت هذه الأخيرة، كما تظهر من خلالها كذلك الأبعاد أو الإيحاءات التداولية التي تنطوي عليها والتي تكشف عن نوع الإستراتيجية الخطابية التي بني عليها الخطاب(الهاشميات)، وهو الجانب الذي سنكشف عنه عند الحديث عن الإستراتيجية الخطابية.

ب- انتظام الصيغ العبارية

إنّ تحليل الصيغ العبارية لا يتوقف عند تحديدها والتمثيل لها بل يتجاوزه إلى كشف نمط تسلسلها وكيفية توزّعها، وللتدليل على ذلك يقول فوكو:« إنّ ما يتعيّن علينا إبرازه بوضوح وتمييزه هو ذلك التواجد بين عبارات مبعثرة ومتباينة ؛ وذلك النظام الذي يحكم توزّعها ، واستناد بعضها إلى بعض، ونظام تجاذبها أو تنافرها، والتحوّل الذي تتعرّض له ، ومجموع التغيّرات و الإبدالات التي تعرفها»[1].

لقد سبقت الإشارة إلى أنّ هناك أنماطا متباينة من الصيغ العبارية التي يمكن أن نعثر عليها في الهاشميات، ومن تلك الصيغ ما هو تجديدي وإن كانت جدّته غير مطلقة ونقصد بذلك صيغ الافتتاح وصيغ الاختتام على وجه التحديد. ففيما يخصّ صيغ الافتتاح فقد لمسنا في بعض القصائد ذلك التجديد الحاصل على مستواها وإن كان تجديدا يمسّ جانب المضمون لا الشكل. أما فيما يخصّ صيغ الاختتام وإن سار فيها الكميت على شاكلة القدامى في وصفه للرحلة والحيوان واستعانته بألفاظهم إلاّ أنّ مخالفته لهم تكمن في تغيير موضع الوصف الذي جعله في ختام بعض القصائد وإن كان محلّه الصدارة في القصائد الجاهلية، إضافة إلى ما انطوت عليه من رمزية . والسّؤال الذي يفرض طرحه بعد هذا يتعلّق بتلك الجدّية فإذا كانت الهاشميات تجديدا لبعض الصيغ العبارية فما مصدر ذاك التجديد؟

لا شكّ أنّ لطبيعة الموضوع الذي خاض فيه الكميت دورها في بلورة صيغ عبارية جديدة فإحساس الكميت بأهمية الموضوع هو ما جعله يقفز على ما يعتبر عنده على الأقلّ حواجز الصياغة التقليدية. ويمكن النظر إلى صيغ الافتتاح عنده مع ما انطوت عليه من حملات رفض لما عهده الذوق العربي كأداة تشويق لجأ إليها الشاعر لإثارة انتباه المتلقي من باب خالف تعرف، لا وبل الأهمّ من ذلك هو تحسيسه بأهمية الموضوع الذي يعالجه. وبالتالي فهي صيغ افتتاح نابعة عن عقيدته الشيعية لا تنفصل عنها والأمر سيان بالنسبة لموضع وصف الرحلة والحيوان وكأنه يريد من وراء هذا التأخير وذاك التقديم أن لا يشغله شاغل عن موضوعه. وإذا كانت كل من صيغ الافتتاح وصيغ الاختتام ذات علاقة وثيقة بموضوع الهاشميات فإنها ذات علاقة أيضا ببعض الصيغ العبارية الأخرى الموزّعة عبر تلك القصائد خاصة منها ما يتعلّق بلغة العموم والمقابلة والصور البيانية والتكرار المرتبطة أساسا بذاك الموضوع، وفيما يخصّ هذه الصيغ وغيرها فهي لم تكن حكرا على الكميت وإن اكتست

---

[1] – ميشال فوكو ، حفريات المعرفة ، ص 34.

خصوصية التدليل على موضوع الهاشميات وبالنظر إلى ذلك يمكن اعتبار هذه الأخيرة نظام تعبير متفرّد على مستوى بعض الصيّغ العبارية.

وانطلاقا من هذه الحوصلة يمكن أن نفسّر اعتماد الكميت على تلك الصيغ بالذات للتدليل على موضوعه. ومع تعدّد تلك الصيغ وتمايزها هل لنا أن نطرح سؤالا آخر من قبيل ما مصدر تلك الصيغ ؟ ثم ما علاقتها بالشاعر؟

يمكن النظر إلى ذات الشاعر في علاقتها بالموضوع أنها مصدر تلك الصيغ وبناء على ذلك يتعيّن علينا في هذا الموضع تحديد الموقع الذي تحتله الذات بالنسبة للموضوع ثم ما محلّ الذات من لغة العموم؟

إنّ الحديث عن انتظام الصيغ العبارية أو تبعثرها هو حديث لا ينفصل عن تبعثر الذات إذ يعنى في هذا المستوى من التحليل بتحديد الموقع أو المواقع المتمايزة التي يمكن للذات أن تشغلها عند التلفظ بخطابها أو داخل الخطاب، وفي إشارة منه إلى هذه الفكرة يرى فوكو أنّ وصف الصيغ العبارية هو وصف« يتمّ انطلاقا من الموقع الذي تحتلّه الذات بالنسبة لحقل الموضوعات الذي تتكلّم عنه»[1]. وفي هذه الحالة« لن يبقى الخطاب تجليّا لذات تفكّر وتعرف وتقول ما تفكّر فيه وما تعرفه: بل سيغدو مظهرا لتبعثر الذات وانفصالها عن نفسها. إنّه مكان... تنبسط عليه مجموعة المواقع المتمايزة للذات»[2].

يمكن القول عن الهاشميات أنها خطاب سياسي صاغه الكميت في قالب ديني متّخذا من الإشادة بالرّسول صلّى الله عليه وسلّم ثم الإشادة بأهل بيته بالاستناد إلى معجم إسلامي زاخر كقناع للدعوة السياسية وحتى لا يظهر الخطاب في شكله العدائي للسلطة، فالمنطلق إذا كان من السياسة ولكن لا ينبغي أن نفهم من هذا الكلام أنّ الهاشميات هي نتاج سياسي محض وإنّما هي نتاج تفاعل ذاك العنصر مع عناصر أخرى لبعضها علاقة بالسياسة وللبعض الآخر علاقة بالظروف العامة للعصر ثم بموقع الشاعر. فخوض الكميت في موضوع كذاك كان يتطلّب معاييرا كالكفاءة السياسية وعليه يبدو سياسيا، إضافة إلى الكفاءة اللّغوية التي تتجلّى عبر الصيغ العبارية المتباينة للتدليل على قدرته على التحليل والإقناع، وعليه يبدو شاعرا خطيبا. فشخصية السياسي تتجلّى لنا بدءً بنظمه لهذا الديوان المعدّ أساسا للدفاع عن نظرية سياسية ولولا اطّلاعه على السياسة وأحوالها لما أمكنه أن يكون سياسيا جدلا. أما شخصية

---

[1] – ميشال فوكو ، حفريات المعرفة ، ص 67.

[2] – المرجع نفسه ، ص 52 .

الخطيب فتتجلّى عنده من خلال استلهامه لتقنيات الخطابة إذ لا يخفى علينا أنّ الكميت « كان خطيب بني أسد»[1]، ولذلك فقد حاول أن يستغلّ مواهبه الخطابية في قصائده ولكن« بالقدر الذي تسمح به طبيعة الشعر دون أن يتحوّل إلى مجرّد خطبة»[2]. ويظهر أثر تلك النزعة عنده فيما لجأ إليه من استثارة فضول السامع وإتّباع أسلوب التدريج في عرض الأفكار بدءً بصيغ الافتتاح، مضافا إلى ذلك توظيفه لأسلوب التكرار بأنماطه المختلفة سعيا لإقرار موقفه وتثبيت الفكرة لدى المتلقي ومن ثمّة محاولة التأثير فيه، وكذا لجوئه إلى التقسيم والتمثيل وتنميق الكلام عبر اعتنائه بالموسيقى الداخلية للقصائد، هذا إضافة إلى مزاوجته بين أساليب إنشائية مختلفة من شأنها أن تنقل شعوره إلى المتلقي. وقد لخّص لنا عبد القادر القطّ ذلك النهج الخطابي للكميت في هاشمياته بقوله:« وقد عرف الكميت بأنّه كان يحسن الخطابة . ولا شكّ أنّ هذه الموهبة تبدو جلية في شعره السياسي بوجوه فنية كثيرة، بعضها يتّصل ببناء القصيدة وتسلسل صورها وأجزائها، وبعضها خاص ببناء العبارة وإيقاعها وتكوين الصور نفسها»[3]. فهذه كلها من مظاهر النزعة الخطابية عنده التي حاول من خلالها أن يستهدف المتلقي مما يجلي لنا شخصية الكميت الداعية لأنّه كان يدعو لمذهب سياسي حشد له مجموعة من الصيغ العبارية للتدليل عليه، وفي إشارة منها إلى هذه الفكرة تقول ابتسام مرهون الصفّار:« إن شعر الكميت السياسي ممثّل لعصره أي تمثيل فهو شعر داعية إلى مذهب سياسي، تبناه، ودعا إليه. وبدت آثار هذه الدعوة في أشعاره التي تطوّرت تطوّرا فكريّا وفنيّا متساوقة مع الوضع السياسي»[4].

وانطلاقا من هذه المعطيات نستنتج أنّ الكميت كان يزاول مهام عديدة في هاشمياته.

وإذا كان الكميت قد لجأ إلى توظيف لغة العموم فقد لجأ إلى توظيف أسلوب المفرد المتكلم سواء في مقدّمات قصائده أو في ثناياها وهو أسلوب يتجلّى لنا من خلال بعض الأدوات اللّغوية الموظّفة مثل ضمير المتكلم والياء والتاء الدالتين على نسبة الكلام إليه وغيرها مما يعدّ كمؤشّرات شخصية Déictiques personnels ، كما يظهر في قوله: أنا إنّي، منّي، لي، هوايَ، أجنّ، أبدي، رأيت ، نفسي، شعري ، طربت، يلهيني، أتقرّب، كنت، عليّ، قولي، فعلي... وهذه المؤشّرات لها وظيفة دلالية يمكن أن نستشف منها ذاك الموقف الانفعالي

---

(1) ــ البغدادي ، خزانة الأدب ، المجلد 01 ، ص 69 ، والسيوطي ، شرح شواهد المغني ، القسم01 ، ص 38 .
(2) ــ عبد القادر القطّ ، في الشعر الإسلامي والأموي ، ص 279 .
(3) ــ المرجع نفسه ، ص 279 .
(4) ــ ابتسام مرهون الصفّار ، آفاق الأدب في العصر الأموي ، ص 125 .

الصادر عن الذات والمعبّر عنها في نفس الوقت في محاولة منه لتسجيل أهميته في العملية التخاطبية والتعبير عن وجهة نظره الخاصة، والأهمّ من ذلك محاولة إثبات وجوده في مجتمع سلبه حريته الشخصية(سجنه) فكيف تعجزه حرية الكلام! ثم لأنّ هذا الخطاب ناتج أوّلا وأخيرا عن ذات تحسّ وتفكّر وتدرك وفوق كل ذلك تقول إذ « يكاد يتعذّر الحصول على نصّ لا نستشف فيه حضور الذات الناطقة به، إن هذه الأخيرة تسجّل دائما حضورها في ملفوظها، بيد أن هذا الحضور قد يكون مرئيا إن قليلا أو كثيرا، إلى جانب النصوص المشبّعة بالأمارات الدالة على الذاتية المتلفظة»[1]. وبالنظر إلى تلك الأمارات الدالة على الذاتية المتلفظة يتبيّن لنا أن الآثار اللّغوية للذاتية متعدّدة يعكسها أساسا توظيف ضمير المتكلم والعلامات المصاحبة له مما يندرج في إطار المبهمات، إضافة إلى توظيف كلمات ذات أحكام تقييميّة évaluatifs axiologiques تعمل على« تحديد حكم قيمة ايجابي أو سلبي للاسم الموصوف »[2]؛ أي أنها تصوغ أحكاما ذاتية تعبّر عن مواقف الذات المتلفظة، حيث تتجلّى بصفة خاصة في الكلمات المعبّرة عن المدح والذمّ، أي في مدحه لبني هاشم وهجائه لبني أمية مما أشرنا إلى بعضه في حديثنا عن المعجم. ومن خلال هذا يمكن أن نلمس تلك العلاقة التي يقيمها الكميت بينه وبين خطابه .

وهكذا ومن خلال حديثنا عن الصيغ العبارية يمكن أن نستنتج أنّ الهاشميات بقدر ما تتميّز بموضوعها فإنّها تتميّز كذلك من حيث صيغ التعبير.

3 – تكوّن المفاهيم

[1] – دومينيك مانغونو ، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب ، ص 111 .

[2] - C.K.Orecchioni , L énonciation de la subjectivité dans le langage , p 91 .

من الطبيعي أن يتفرّد كلّ موضوع قائم بذاته بمنظومة مفاهيمية خاصة تكون مميّزة له، ومادام الحديث عن موضوع التشيّع للهاشميين فإنّ الحديث سيتمحور حول المنظومة المفاهيمية الخاصة بالخطاب الهاشمي أو فلنقل بالخطاب الشيعي(العلوي)، وبشكل أكثر تخصيصا الزيدي منه الذي تتفرّع عنه المدوّنة المعنية بالدراسة. ففيم تتمثّل تلك المنظومة؟ وكيف تتجلّى في الهاشميات؟ وما مدى استقلال الخطاب الزيدي ومن ثمّة الهاشمي بها؟ أي هل يمكن أن نعثر داخل تلك المنظومة على مفاهيم خاصة بإمكانها أن تكون قاسما مشتركا بين خطابات متعدّدة المشارب(الموضوع)؟ وإن كان الجواب بنعم ما هي الكيفية التي عاودت بها تلك المفاهيم الظهور من جديد ؟ سنحاول الإجابة عن هذه الأسئلة من خلال العناصر التالية.

أ-تحديد المفاهيم

يطرح موضوع التشيّع للهاشميين جملة من المفاهيم التي تدخل في بناء الخطاب الهاشمي، ومن ثمّة في بناء الخطابات المختلفة المتفرّعة عنه بما فيها الخطاب الزيدي، وهي مفاهيم تعتبر كتجليات لتلك الخطابات ، نعرضها في شكل نقاط كالتالي:

*- **الخلافة:** إذا كانت الخلافة من أهمّ المسائل التي دار حولها الجدل وقامت من أجلها الأحزاب السياسية التي اختلفت فيما بينها وفقا للاختلاف الحاصل في مفهوم الخلافة، فإنّها تعدّ كذلك من المفاهيم البارزة التي يقوم عليها كل خطاب من الخطابات المتفرّعة عن تلك الأحزاب إذ منها ما أيّد النزعة الوراثية ومنها ما أيّد النزعة الشورية، ممّا يدلّنا دلالة صريحة على اختلاف هذه الخطابات في مسألة الحكم في الإسلام ، فهي لم تختر لها منهجا واحدا.

وعلى هذا الأساس تقوم النظرية الشيعية بمختلف فروعها على نظرية الخلافة والوراثة الشرعية لها، حتى عدّت فكرة الوراثة قاسما مشتركا بين كل من بني أمية وبني هاشم من جهة، ثم بين الفرق الشيعية المختلفة من جهة أخرى. هذه الفرق وإن كانت تتّفق فيما بينها على النسل العلوي إلاّ أنها كانت تختلف في مسألة سوق الخلافة أي فيمن تتسلسل في عقبه. فمن هؤلاء العلويين الذين ينبغي أن تكون الخلافة خالصة لهم؟

نشير هنا إلى رأي الزيدية في أنّ الخلافة حقّ مشروع لعلي ثم لأبنائه من بعده وعلى وجه التحديد أبناءه من فاطمة أي الحسن والحسين اللّذين يجب أن تتسلسل الخلافة في عقبيهما فهي وقف عليهما اعتدادا بمبدأ القرابة من الرّسول. وبناء على ذلك تكون الخلافة عند الشيعة« منصب موروث يستند إلى أسس مستمدة من القربى لرسول الله صلّى الله عليه وسلّم»[1]، حيث

[1] ـ النعمان القاضي ، الفرق الإسلامية في الشعر الأموي ، ص 389.

اتّخذوا من القول بوراثة الخلافة فكرة اطّرد لهم بها سوق الخلافة في النسل الهاشمي على وجه العموم والنسل العلوي على وجه الخصوص. والدليل على أنّ الخلافة ميراث هو اختصاص قريش بها بناء على قوله عليه السّلام« الأئمة من قريش». ولكن السّؤال الذي يفرض طرحه هنا هو على أي أساس قدّمت قريش؟

لا شكّ أنّ الحجّة في تقديم قريش على سائر العرب تتمثّل في القرابة من الرّسول، وإذا كان يعتدّ بالقرابة في هذا الموضع فأهل الرّسول أولى بقرابته، ثم إنهم أولى بميراثه أي أنهم أولى بالخلافة من بني أمية. ويشير النعمان القاضي إلى هذه الفكرة بقوله:« ولمّا لم يكن لتقديم قريش دليل إلاّ القرابة من رسول الله فإنّ بني هاشم يكونون أولى من بني أمية بالخلافة لأنهم أقرب رحما إلى النبي منهم»[2]، ثم إنّ البيت العلوي أولى من البيوتات الهاشمية الأخرى، وبشكل أكثر تخصيصا أبناء علي من فاطمة .

وقد تمّ حصر الخلافة في بيت علي دون غيره وفقا لاعتبارات« فهو ابن عمّ النبي وربيبه وقد تعهّد النبيّ بتربيته منذ العاشرة، وقرّبه إلى نفسه أعظم تقريب، واستخلفه على ودائعه حينما هاجر من مكّة حتى يردّها إلى ذويها، فلّما هاجر بعد النبيّ آخى النبيّ بينه وبينه، وهو إلى هذا زوج ابنته فاطمة، ووالد الحسن والحسين سبطى الرّسول عليه الصّلاة والسّلام، وهو إلى كل ذلك بطل من أبطال الجهاد، شهد مع النبيّ حروبه كلّها، وكان صاحب رايته، وهو علم من أعلام الصحابة في معرفة الشريعة، واستقامة القصد، ووثاقة الإيمان»[3]. وعلاوة على حصر الخلافة في البيت العلوي فقد تمّ حصرها في أبناء علي من فاطمة لأنهم عصبة النبيّ ومن تحقّ لهم شرعية وراثته .

فإذا كانت الخلافة ميراثا فإن أحقّ الناس بها هم الأقرباء ، وكل من جار على ذلك الحقّ يعدّ غاصبا معتديا، ووفقا لهذا المبدأ فإّن أبا بكر وعمر وعثمان معتدون غاصبون، والأمر سيان بالنسبة للخلفاء الأمويين والعباسيين.

ولم يتوان الكميت في هاشمياته الدفاع عن الفكرة القائلة بحصر الخلافة في البيت الهاشمي وحده دون سواه بالاستناد إلى مبدأ التوريث، واعتبار بني أمية غاصبين هاضمين لحقوق غيرهم . ويمكن أن نستشف جوانب معتقده حول الخلافة بمطالعة الأبيات التالية:[1]

بخاتمكم غصبا تجوز أمورهم   فلم أرى غصبا مثله يتغصّب

---

[2] – المرجع نفسه ، ص 607.

[3] – أحمد محمد الحوفي ، أدب السياسة في العصر الأموي ، ص 32 ، 33.

[1] – ديوان الكميت ، ص 521، 528.

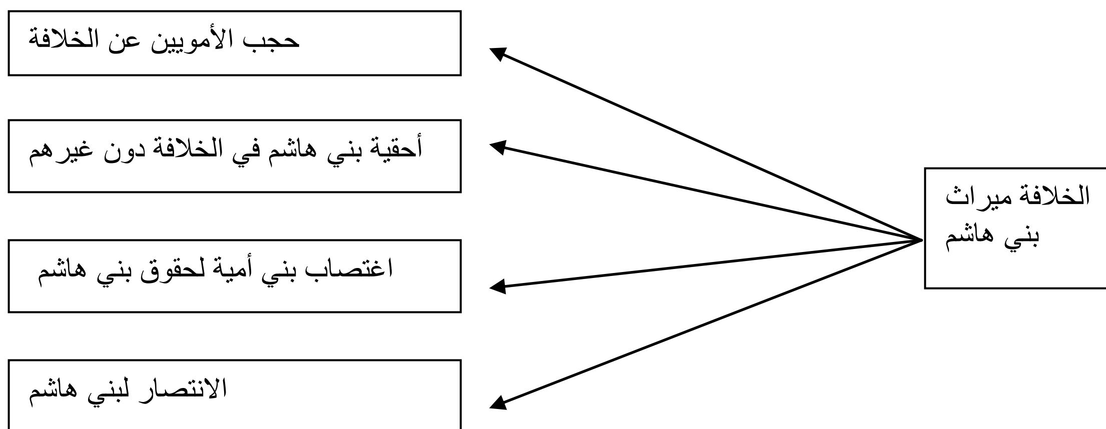
و جدنا لكم في آل حاميم آية | تأوّلها منّا تقيّ ومعرب
وفي غيرها أيا وأيا تتابعت | لكم نصب فيها لذي الشكّ منصب
وقالوا ورثناها أبانا وأمنّا | وما ورّثتهم ذاك أمّ ولا أب
ولكن مواريث ابن آمنة الذي | به دان شرقيّ لكم ومغرّب
يقولون لم يورث و لولا تراثه | لقد شركت فيه بكيل وأرحب
وعكّ ولخم والسّكون و حمير | وكندة والحيّان بكر وتغلب
و ما كانت الأنصار فيها أذلّة | و لا غيّبا عنها إذا الناس غيّب
فإن هي لم تصلح لحي سواهم | فإنّ ذوي القربى أحقّ و أقرب

فمن خلال هذه الأبيات عمد الكميت إلى تقرير حقّ الهاشميين في الخلافة الذي يعتبره حقّا مشروعا باعتبارهم قد ورثوا خاتم النبوة، وهو خاتم الخلافة الذي آل لبني هاشم وإن تمّ اغتصابه من طرف بني أمية، ثم أتى إلى تقرير ذاك الميراث الشرعي بناء على ما ورد في الذكر الحكيم، وهو ما أشار إليه الكميت بقوله: وجدنا لكم في آل حاميم آية. وقد أشار إلى هذه السورة ذاتها على سبيل التمثيل لا الحصر لأنّ هناك العديد من الآيات القرآنية التي استند إليها الشيعة في إقرار حقّ البيت الهاشمي في الخلافة. و بعدها ينتقل الكميت لمناقشة مسألة الوراثة التي يدّعيها الأمويون في انتقال الخلافة إليهم عن آبائهم مستهلا حديثه بلفظ "وقالوا" الذي يظهر أنه ينجز فعلا إخباريا، وتتّضح أهمية فعل القول هنا بما يشتمل عليه من مضامين استند إليها الكميت في صوغ خطابه بما أنه قد جعل خطابه ينبني أساسا على ما يقوله الآخرون وتحديدا فيما يدّعيه بنو أمية من وراثة الخلافة . وبالتالي فهم هنا يمثّلون دور المدّعي باعتباره« المخاطِب الذي ينهض بواجب الاستدلال على قوله»[1]، فهم يدّعون أحقيّتهم في الخلافة بحجّة الوراثة وهو في اعتقاده ميراث مفترى، لأنّ صاحب الميراث الحقيقي هو الرّسول صلّى الله عليه وسلّم وأهله بني هاشم أولى بميراثه من غيرهم. ولا يكتفي الكميت بتقرير ذلك بل يبيّن وجه التناقض فيما يدّعيه الأمويون ومن ثمّة بطلان دعوتهم مقيما بذلك حجّته على ما يذهب إليه، مما يجعله يتقمّص دور المعترض وهو « المخاطَب الذي ينهض بواجب المطالبة بالدليل على قول المدّعي»[2]؛ فهم من جهة يدّعون الحقّ في وراثة الخلافة ويحجبون بذلك حقّ بني هاشم في الوراثة بحجّة أن النبيّ لا يورث، وفي ذلك تناقض! إذ كيف تسنّى لهم القول بالوراثة

(1) ــ طه عبد الرحمن ، اللّسان والميزان أو التكوثر العقلي ، ص225 .
(2) ــ المرجع نفسه ، ص 226 .

إن كان لا يورث؟ ولأجل دحض دعواهم تلك عمد الكميت إلى افتراض أن النبيّ لا يورث، ويذهب للقول أنه لو كان الأمر كذلك لكانت الخلافة حقّا مشتركا بين العرب جميعا ، ولطالبت بها قبائل عربية مختلفة وما كانت لتكون حكرا على قريش، بل لكان للأنصار الحظّ الأوفر فيها، ولما لم يكن لذلك الافتراض ما يسوّغه فمعنى ذلك أن الخلافة ليست ميراثا مشاعا بل هي ميراث خاص والدليل على ذلك اختصاص قريش بها، ولا معنى لتقديم قريش إلا القرابة من رسول الله. وما دام الأمر كذلك فإنه ينبغي مراعاة قانون المواريث في الإسلام بإرجاعها إلى أهلها الحقيقيين وهم بنو هاشم. و بالتالي فإن دور الكميت لا يقف عند الاعتراض بل يظهر كذلك في ادّعائه أن الخلافة ميراث بني هاشم.

وهكذا يتردّد أمر الخلافة عند الكميت محصورا في بني هاشم دون سواهم، إذ يراه ميراثا مشروعا استنادا إلى مبدأ القرابة. وإذا كان الكميت يعتدّ بذلك إلا أنه لم يطعن في خلافة أبي بكر وعمر، بل اكتفى بتخطئتهما على خلاف غيره من الشيعة. و بناء على هذه المعطيات فإن الأبيات تنطوي على مجموعة من الأبعاد الإنشائية التي تبيّن مفهوم الخلافة عند الشيعة ، نلخصها في الخطاطة التالية :



وهكذا فقد لجأ الكميت في تأكيد دعواه إلى مبدأ القرابة حتى أنه وظّف حجّة الأمويين أنفسهم في ادّعاء الخلافة بقولهم أنها من حقّ قريش وحدها ليدفعوا عنها بقية القبائل والأنصار، وما دام الدليل على تقديم قريش هو القربى من رسول الله فإن الأقربون إليه أولى

بميراثه وهذا استنانا إلى قاعدة دينية راعوها تستمد أسسها من قانون المواريث في الإسلام. وقد عمل الكميت على إثبات هذه الحجّة لصالح بني هاشم محاولا في ذات الوقت إبطالها في حقّ بني أمية. وبالتالي فإن الحجّة المقامة أساسا في الادّعاء هي نفسها ما يثير الاعتراض « وهذا التقابل في العلاقة الواحدة بين كونها حجّة مرة ومثار الاعتراض مرة أخرى هو مكمن مجازية علاقة الحجّة بالدعوى»[1].

ألسنا هنا أمام حجاج عقلي يحتكم إلى النظر العقلي والقياس المنطقي الذي بناه على مقدّمة(الخلافة ميراث بني أمية) استدلّ على مدى صحتها أو بطلانها حتى تمكّن من الوصول إلى النتيجة النهائية(الخلافة حقّ بني هاشم) مما يستدعيه منطق العملية الحجاجية ، مع ما تخلّل ذلك من الإشارة إلى آيات قرآنية على نحو ما كان يفعل المتكلمون في تقرير المسائل، و لعلّ هذا ما قاد بعض الدارسين المحدثين إلى اعتبار الهاشميات « منحة المعتزلة و منحة العقل الذي كونوه في العصر الأموي»[2].

والحقيقة أن هذه الأبيات تعدّ أوضح نموذج يعكس لنا نمط الحجاج القائم على القياس المنطقي في الهاشميات والذي يهدف أساسا إلى الإقناع العقلي.

*- **الإمام:** يعدّ من المفاهيم الجوهرية التي يقوم عليها الخطاب الشيعي في محاولة تجسيد تعاليم الحزب الخاصة بنظرية الإمام . فبالنسبة للشيعة فقد نظروا للإمام من زاوية حزبية كما هو الحاصل مع مفهوم الخلافة، حيث ضيّقوا دائرة اختيار الأئمة في قريش ذلك « لأنّ العرب أطوع للقرشيين، ولأن الخليفة ينبغي أن يكون ذا عصبية تشدّ أزره وتحمي ظهره، ولا قبيلة في العرب أعزّ من قريش»[1].

فالإمام في نظر الشيعة ينبغي أن يكون من قريش مثلما أقرّ بذلك النبي صلّى الله عليه وسلّم، وقد قدّمت قريش على سائر القبائل العربية لقرابتها من الرّسول. ولكن إذا كانت قريش قد قدّمت لهذه العلّة فإن تقديمها لا بدّ أن يكون مقرونا بتقديم بني هاشم باعتبارهم أقرب القرشيين إلى الرّسول، ثم تقدّيم البيت العلوي وعلى وجه الخصوص البيت الفاطمي منه الذي يقف عليه اختيار الإمام لدى الشيعة الزيدية، وبناء على ذلك فقد ارتأت هذه الأخيرة جواز« أن يكون كل فاطمي عالم زاهد شجاع سخي خرج بالإمامة يكون إماما واجب الطاعة سواء أكان من أولاد

---

[1] ــ عبد الهادي بن ظافر الشهري ، إستراتيجيات الخطاب ، ص 461 .
[2] ــ شوقي ضيف ، التطوّر والتجديد في الشعر الأموي ، ص 280 .
[1] ــ أحمد أمين ، ضحى الإسلام ، ص 208 ، 209 .

الحسن أم من أولاد الحسين»[2]. والقول بهذه الصيغة يحدّد لنا في دقة تامة ثلاث نقاط جوهرية ترتبط أساسا بنظرية الإمام لدى الشيعة وهي:

– أن يكون كل فاطمي إماما واجب الطاعة سواء أكان من أبناء الحسن أو الحسين مما يؤكّد على وجوب حصر الخلافة في النسل الفاطمي.

– والقول بذلك جعلهم لا يحصرون الخلافة في واحد من أبناء علي تتسلسل في عقبه بل هي من حقّ كل فاطمي يكون كفئا لها. وقد تقيّد الكميت بهذه الفكرة في هاشمياته والدليل على ذلك أنّنا لا نجد تخصيصا عنده بل كان يتحدّث بلغة العموم ، حتى أنّ هاشمياته المنظومة أساسا للترويج لمذهب الزيدية تخلو من اسم إمامه زيد باستثناء بيت واحد رثاه فيه هو قوله:[3]

فيا ندما غداة تركت زيدا ورائي لابن أمنة الأمين

– ثم لا بدّ على كل إمام فاطمي أن يتحلّى ببعض الصفات حتى يستوجب الطاعة لنفسه، فالإمام في نظر الشيعة الزيدية هو شخص لا بدّ أن تتوافر فيه صفة العلم والزهد والشجاعة والسّخاء والقدرة على الخروج طلبا للإمامة . وهذه الصفات الأربعة الأولى نجدها تتردّد تردّدا واسعا في الهاشميات وكمثال على ذلك نعرض له الأبيات التالية في بني هاشم:[4]

والحماة الكفاة في الحرب إن لفّ ضراما وقودها بضرام

والغيوث الذين إن أمحل النا س فمأوى حواضن الأيتام

غالبيين هاشميين في العلـ م ربّوا من عطيّة العلاّم

أسد حرب غيوث جدب بهاليـ ل مقاويل غير ما أفدام

وهم الآخذون من ثقة الأمـ ر بتقواهم عرّى لا انفصام

ويقول كذلك:[1]

بني هاشم فهم الأكرمون بني الباذخ الأفضل الأطيب

مساميح بيض كرام الجدود مراجيح في الرهج الأصهب

مقاري للضيف تحت الظلام مواري للقادح المثقب

وليس التفحّش من شأنهم ولا طيرة الغضب المغضب

نجوم الأمور إذا ادلمسّت بظلماء ديجورها الأشهب

---

[2] – الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج01 ، ص 153 ، 154.

[3] – ديوان الكميت ، ص 631 .

[4] – المصدر نفسه ، ص 488 .

[1] – ديوان الكميت ، ص 618.

والصفة الأخرى التي ينبغي أن تتوافر في شخص الإمام والتي أشار إليها الشهرستاني في القول الآنف الذكر هي القدرة على الخروج طلبا للإمامة. فالخروج يعدّ أساسا من أسس المذهب الزيدي الخاص بنظرية الإمام حيث كان يخالف فيه غيره، وما تذكره لنا كتب النحل في هذا الصدد أنّ محمد الباقر أخوه لزيد قد ناظره يوما في اشتراط الخروج لصحّة الإمامة و استوجاب طاعة الإمام حتى أنه قال لزيد يوما:« على قضية مذهبك والدك ليس بإمام، فإنه لم يخرج قطّ ولا تعرّض للخروج»[2]. ولأجل ذلك لم يغفل الكميت الإشارة إلى هذه الصفة، حيث أشار إلى خروج إمامه زيد، وهو خروج انتهى بقتله. وهذه النهاية المأساوية التي آل إليها زيد بعد خروجه دعت الكميت إلى لوم نفسه والتعبير عن أساه اتّجاهه خاصة وأنه لم يجب دعوته في الخروج ولم يبذل نفسه فداءه، مع أنه يقرّ أنّ لا مفرّ من المنية بل هي قدر محتوم. وهذا ما نلمسه في قوله:[3]

دعاني ابن الرسول فلم أجبه	ألهفي لهف للقلب الفروق
حذار منيّة لا بدّ منـها	وهل دون المنيّة من طريق

وقوله:[1]

دعاني ابن النبيّ فلم أجبـه	ألهفي لهف للرأي الغبين
فيا ندما غداة تركت زيدا	ورائي لابن آمنة الأمين

فالكميت كان من القاعدين عن القتال لأنه كان يرفض الخروج مع إمامه« ولم يكن قعوده نتيجة لأنه رفضه كما رفضته كثير من شيعة الكوفة، وإنّما سبب ذلك أنه لم يكن يثق بأهل بلدته ولم يكن يراهم أهلا للاعتماد عليهم، يضاف إلى ذلك أنه كان في الثانية والستين من عمره آنذاك وهي سنّ لا تناسب الخروج ولا الثورة إضافة إلى إحجام أصيل فيه وحرص شديد على الحياة»[2]. وفي مقابل رفضه للخروج ومناصرة الشيعة بالسّنان فإنّه كان يفضّل مناصرتهم باللّسان، ولم يتجاوز ذلك، وهو موقف كان يرضي الشيعة، وعلاوة على الأبيات التي سبقت الإشارة إليها والتي تظهر قعوده عن الخروج، فإنّ له كذلك الأبيات التالية:[3]

تجود لهم نفسي بما دون و ثبـة	تظلّ لها الغربان حولي تحجل

---

(2) – الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج 01 ، ص 155.

(3) – ديوان الكميت ، ص 630.

(1) – ديوان الكميت ، ص 631.

(2) – النعمان القاضي ، الفرق الإسلامية في الشعر الأموي ، ص 610.

(3) – ديوان الكميت ، ص 610.

ولكنّني من علّة برضاهم مقامي حتى الأن بالنفس أبخل

إذا سمت نفسي نصرهم وتطلّعت إلى بعض ما فيه الذعاف المثمّل

وقلت لها بيعي من العيش فانيا بباق أعزّيها مرارا و أعذل

أتتني بتعليل ومنتني المنى و قد يقبل الأمنية المتعلّل

فإن يك هذا كافيا فهو عند نا و إنّي من غير اكتفاء لأوجل

و لكن لي في آل أحمد أسوة وما قد مضى في سالف الدهرأطول

هذه الأبيات تلخّص لنا موقف الكميت من الخروج، وتكشف من خلال الحوار الذي أجراه مع نفسه حرصه الشديد على الحياة وخوفه من الموت، إذ كان يبخل بنفسه ولا يجود بها في سبيل آل البيت لأنه كان يفضل أن يذبّ عنهم ويقاتل في سبيلهم باللّسان لا بالسّنان، وهو في ذلك حريص على الحياة أيّما حرص مع أنه يقرّ أن لا مفر من المنيّة فهي قدر محتوم. وإن كان الكميت يكتفي بالدفاع عنهم بلسانه فإنّ ما ينغصّ عليه الأمر هو أن لا يحقّق مراده عن طريق الكلام كما لم يتمكّن من تحقيقه بالقتال.

والذي تجدر إليه الإشارة في هذا الموضع أنّ الكميت كان يعتدّ بمختلف العقائد الخاصة بالشيعة الزيدية كما صاغها لنا في هاشمياته، إلاّ ما تعلّق بفكرة الخروج التي خالف فيها إمامه زيد متأسّيا في ذلك بالعديد من الأئمة السابقين ويأتي على رأسهم علي بن الحسين والد زيد الذي لم يخرج ولا تعرّض للخروج، وهذا ما صرّح به في البيت الأخير الذي قدّمه كحجّة على موقفه ذاك وهي حجّة مدعّمة بالأداة لكن كرابط حجاجي يفيد الاستدراك أي الاستدراك على ما سبقها من موقف معارض لإمامه. ولكن السّؤال المطروح هنا هل كان قعود الكميت عن عقيدة وقصد، أم عن غير قناعة؟

يذهب شوقي ضيف إلى أنّ الكميت قد خالف إمامه في القعود قاصدا إلى ذلك[1]، في الوقت الذي يرى فيه النعمان القاضي« أنّه لم يقعد عن عقيدة وقناعة وإلاّ كان رافضيا شأنه شأن الذين رفضوا زيدا وفارقوه»[2]. وهو الرأي الراجح عندنا لأننا لا يمكن أن ننفي عن الكميت زيديته فقعوده لم يكن عن إيمان وإنّما عن حاجة في نفسه صاغها في شعره وهي الخوف من الموت والدليل على ذلك أنه راح ينعى على نفسه ذلك التخلّف عن إمامه، كما راح يبكيه للدّين والدنيا ويهجو هجاء مقذعا قاتله يوسف بن عمر الذي حنق عليه بسبب هذين البيتين:[3]

---

[1] – شوقي ضيف ، التطوّر والتجديد في الشعر الأموي ، ص 275.

[2] – النعمان القاضي ، الفرق الإسلامية في الشعر الأموي ، ص 599.

[3] – ديوان الكميت ، ص 629.

يعزّ على أحمد بالذي	أصاب ابنه أمس من يوسف
خبيث من العصبة الأخبثين	وإن قلت زانين لم أقذف

وبذلك نخلص للقول أن الكميت كان يقوم بدعاية شعرية بعيدا عن وقائع السيف والقتال، وهي دعاية كان لها صدى عميقا في نفوس القوم حتى صارت الكلمة أصدق أنباء من السيف. وما ديوان الهاشميات إلا دليل على ذلك.

وإن قام الكميت ببسط هذه الصفات في هاشمياته فإنه تعرّض كذلك لصفة أخرى من المؤكّد أنها تتدرج ضمن قائمة الصفات التي ينبغي أن يتحلّى بها الإمام لدى الزيدية، وإن لم يشر إليها الشهرستاني في معرض حديثه، ويتعلّق الأمر بصفة العدل التي عمل الكميت على تقريرها من خلال تقرير جور بني أمية ويتجلّى ذلك في قوله:[4]

للقريبين من ندى و البعيديـ	ـن من الجور في عرى الأحكام
والمصيبين باب ما أخطأ النا	س ومرسي قواعد الإسلام
راجعي الوزن كاملي العدل في	السيرة طبيّن بالأمور الجشام
ساسة لا كمن يرى رعية النا	س سواء و رعية الأنعام

وما يشير كذلك إلى عدل بني هاشم وجور بني أمية قوله:[1]

فقل لبني أميّة حيث حلّوا	وإن خفت المهنّد والقطيعا
أجاع الله من أشبعتموه	و أشبع من بجوركم أجيعا
بمرضي السياسة هاشمي	يكون حيّا لأمّته ربيعا
يقيم أمورها و يذبّ عنها	ويترك جدبها أبدا مريعا

وعلى هذه الشاكلة كان الكميت يقرّ ّر عدل أئمة الشيعة وجور بني أمية من خلال لجوئه إلى المقارنة بين السياستين الهاشمية والأموية، وعامل المقارنة ذاك قاده إلى استخلاص جانب آخر من جوانب التمييز بين السياستين يمكن اعتباره أصلا آخر من أصول العقيدة الزيدية وهو العمل بأحكام الكتاب والسنة، حيث ذهب الكميت إلى تقرير امتثال الأئمة الهاشميين إلى ما ورد فيهما من تعاليم على خلاف الأمويين الذين يصفهم بأهل الأهواء والبدع كونهم بعيدين عن هدي الكتاب والسنة مما جعله يأمل زوال خلافتهم والعودة إلى أحكام الكتاب المعطّل ، على نحو ما يشير إليه في قوله:[2]

---

[4] – المصدر نفسه ، ص 488 ، 497 .
[1] – ديوان الكميت ، ص 624 ، 625 .
[2] – المصدر نفسه ، ص 598 ، 608 .

وما ضرب الأمثال في الجور قبلنا لأجور من حكّامنا المتمثّل

لهم كلّ عام بدعة يحدثونها أزلّوا بها أتباعهم ثم أوحلوا

وعيب لأهل الدّين بعد ثباته إلى محدثات ليس عنها التنقّل

كما ابتدع الرهبان ما لم يجىء به كتاب ولا وحي من الله منزل

تحلُ دماء المسلمين لديهم ويحرم طلع النخلة المتهدّل

فيا ربّ عجّل ما نؤمّل فيهم ليدفأ مقرور و يشبع مرمل

وينفذ في راض مقّر بحكمه وفي ساخط منّا الكتاب المعطّل

و الحقيقة أن مجموع الأبيات التي سقناها بما تنطوي عليه من مضامين إنشائية تتلخّص أساسا في إقرار عدل أئمة الشيعة وصلاحهم في مقابل إقرار جور بني أمية، وما تنطوي عليه كذلك من أبعاد ضمنية هي بمثابة دعوة صريحة لمناصرة بني هاشم والثورة ضدّ بني أمية لما يطبع سياستهم من جور واستبداد. وبالتالي فهي تقنية حجاجية استعان بها الكميت لتعبئة الحشود و إقامة الدّعاية الشعرية لمذهبه السياسي خاصة إذا علمنا أن صفات الإمام هذه التي يطغى عليها الجانب المعنوي تندرج في إطار الفضائل التي يكون بها المدح الحقيقي وهي: العقل والعفة والعدل والشجاعة، مثلما يشير إلى ذلك حازم القرطاجني، حيث يعدّ« القاصد للمدح بهذه الأربعة مصيبا وبما سواها مخطئا»[1]. وهي صفات لا تنفصل عمّا تقرّره الهاشميات .

والملاحظ أن الكميت قد اعتمد في بسط هذه الصفات على نمط من الأفعال الكلامية التي أشار إليها أوستن في تقسيماته وهي أفعال العرض Expositifs مما تستدعيه طبيعة السياق.

وعلى هذا الأساس فإذا كانت هذه الصفات التي كان يشترطها زيد في الإمام تتكرّر بصفة ملفتة في الهاشميات فليس ذلك من باب التكرار الاعتباطي، وإنما هو من باب تثبيت وإرساء دعائم المذهب الزيدي الذي كان يعتنقه الكميت، أو على حدّ تعبير شوقي ضيف «حتى يثبت المذهب في نفوس أتباعه من جهة ، ونفوس غير أتباعه من جهة أخرى»[2].

---

[1] – أبو الحسن حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة، دط، دار الكتاب الشرقية، دت . ص 165 .

[2] – شوقي ضيف ، التطوّر و التجديد في الشعر الأموي ، ص286 .

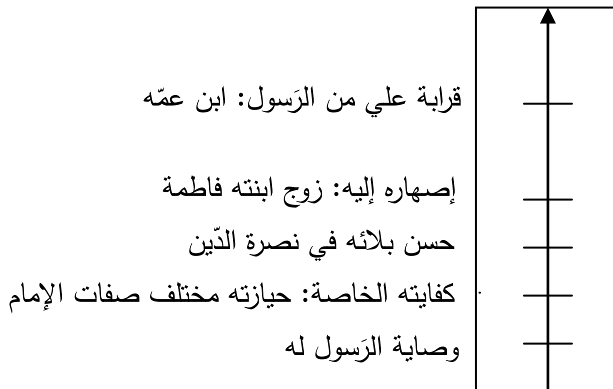
وإذا كان مفهوم الإمام وما يرتبط به من صفات من المفاهيم الأساسية التي تقوم عليها العقيدة الشيعية فإن أهميته تكمن كذلك في أنّ هناك العديد من المفاهيم وثيقة الصلة به كمفهوم الوصية، العصمة، المهدية، والرجعة، التي سنتطرّق لها فيما يأتي.

*- **الوصيّة:** يعدّ هو الآخر من المفاهيم البارزة والأكثر تداولا في الخطاب الشيعي بمختلف اتّجاهاته، وهو مفهوم يقوم أساسا على اعتبار علي وصي الرّسول صلّى الله عليه وسلّم فهو الإمام بعده نصّا ووصية. ومعنى هذا الكلام أنّ إقرار حقّ علي في الخلافة لا يتوقّف على كونه من قريش أو بالأحرى من بني هاشم فحسب وإنّما لكونه وصي الرّسول، فهو الذي عهد إليه عليه السّلام بالخلافة بعده، وعلى هذا الأساس يكون هو الإمام« ذلك لقرابة علي من الرّسول صلّى الله عليه وسلّم، وإصهاره إليه، وحسن بلائه في نصرة الدّين، وكفايته الخاصة، ثم وصاية الرّسول له بالخلافة»[3]. وهي جملة حجج استند إليها الشيعة للمطالبة بأحقية علي في الخلافة، فبالرغم من تعدّدها إلا أنها تثبت مدلولا واحدا؛ بمعنى أنها تستلزم نتيجة واحدة مما يجعلها تندرج في نفس الفئة الحجاجية، وبمقدار تعدّدها فهي تحدّد التفاوت الموجود بينها من ناحية حجّيتها، ولذا فإنه ينبغي إخضاعها إلى ترتيب حسب قوّتها وضعفها في السياق، وهذا الترتيب هو ما يقابل مفهوم السلّم الحجاجي، حيث ينظر إلى هذا الأخير على أنه« مجموعة غير فارغة من الأقوال مزوّدة بعلاقة ترتيبية وموفية بالشرطين التاليين:

أ-كل قول يقع في مرتبة ما من السلّم يلزم عنه ما يقع تحته، بحيث تلزم عن القول الموجود في الطرف الأعلى جميع الأقوال التي دونه .

ب-كل قول كان في السّلم دليلا على مدلول معين، كان ما يعلوه مرتبة دليلا أقوى عليه»[1].

وعلى هذا الأساس تكون علاقة الترتيب هي المنشئة للسلّم، مثلما يوضّحه النموذج التالي:



[3] ــ أحمد الشايب ، تاريخ الشعر السياسي ، ص 223.
[1] ــ طه عبد الرحمن ، اللّسان والميزان أو التكوثر العقلي ، ص 277 .

وما يمكن أن نستخلصه أن هذه الأقوال التي يحويها السلّم(القرابة، صفات الإمام، الوصية) هي ما يشكّل العقائد الأساسية التي استند إليها الشيعة في الاحتجاج لبني هاشم وإقرار أحقيّتهم في الخلافة. فبالإضافة إلى عامل القرابة ينضاف عامل آخر هو عامل الوصاية. والحقيقة أنّ هذا العامل الأخير كان أوّل من قال به ابن سبأ اليهودي الذي اعتنق التشيّع كعقيدة حيث يقول:« لكل نبي وصي، وكان علي وصيّ محمد، ثم قال: محمّد خاتم الأنبياء وعلي خاتم الأوصياء، ثم قال بعد ذلك: من أظلم ممن لم يجز وصية رسول الله، ووثب على وصي رسول الله»[(2)].

ولأجل إثبات مقولة الوصية تلك فقد استند الشيعة إلى مجموعة من الآيات القرآنية والأحاديث الدالة عليها والمؤيّدة لها يتداولونها ويؤوّلونها وفق ما يخدم مذهبهم، مثل حديث الدّار وحديث المنزلة وحديث الغدير. فممّا ينصّ عليه حديث الدّار قوله صلّى الله عليه وسلّم لعلي أمام وجوه بني عبد المطلب:« إن هذا أخي ووصيي وخليفتي فيكم فاسمعوا له وأطيعوا»[(1)]. أمّا حديث المنزلة فهو الذي قال فيه النبيّ لعلي:« أنت منّي بمنزلة هارون من موسى إلاّ أنه لا نبي بعدي»[(2)]. في حين ينصّ حديث الغدير على قوله عليه السّلام:« إنّ الله مولاي. وأنا مولى المؤمنين وأنا أولى بهم من أنفسهم. فمن كنت مولاه فهذا علي مولاه. اللّهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره وأخذل من خذله وأدر الحقّ معه حيثما دار»[(3)].

ففي هذه الأحاديث ما ينفي عن الرّسول أنه ترك الأمر هملا بعد وفاته وأنه لم يعيّن من يخلفه، لأنّ الهاشميين ومنهم العلويين كانوا يقولون بوصايته عليه السّلام لابن عمّه علي، وفيما ساقوه من أحاديث حجاجية تبيّن ما كان له فيها من « تعريض وتلويح وكناية وقول غير صريح يمهّد به لعلي سبيل الخلافة»[(4)]. وفي تلك الأحاديث ما يوضّح كذلك أنّ الخلافة لم تكن عند الشيعة من المسائل العامة التي تفوّض للأمة، لأنها ركن من أركان الدّين لم يهمله عليه السّلام ولم يغفله كما لم يفوضه للعامة، وإنما قام بتعيين من يخلفه بعد وفاته. وإن كان جميع الشيعة يتّفقون في الأخذ بهذا المبدأ، إلا أنّ الاختلاف الحاصل بينهم يكمن فيمن آلت إليه وسرت فيه

---

(2) – الطبري ، تاريخ الطبري ، ج 05 ، ص 147 .

(1) – محمد حسن آل ياسين ، الإمام علي بن أبي طالب عليه السّلام «سيرة وتاريخ» ، ط01 ، منشورات المكتب العالمي ، بيروت ، 1978 . ص 105 .

(2) – المرجع نفسه ، ص 110 ، 111 .

(3) – المرجع نفسه ، ص 118 ، 119 .

(4) – المرجع نفسه ، ص 125 .

وصية علي بالخلافة بعد مقتله ما دامت هذه الأخيرة من حقّه وبنيه، إذ هناك من الشيعة من قال بوصاية علي لابنه محمّد بن الحنفية فجعلوا الخلافة تتسلسل في عقبه على غرار ما هو حاصل لدى الكيسانية، وهناك من قال بوصايته للحسن والحسين فجعلوا الخلافة محصورة فيهما على غرار ما هو حاصل لدى الزيدية.

وبناء على ما سبق فقد عمد الشيعة إلى القول بإمامة علي نصا ووصية ثم بإمامة أولاده من بعده وهو مبدأ أو عقيدة لم يغفل الكميت الإشارة إليها في قصائده الهاشمية ، كما لم يغفل التنبيه إلى النصوص الدالة عليها من الحديث وهي نصوص ذات طبيعة حجاجية تدعم القول بالوصية. وله في ذلك الأبيات التالية:[1]

وأصفاه النبيّ على اختيار   بما أعيى الرفوض له المذيعا
يوم الدّوح دوح غدير خمّ   أبان له الولاية لو أطيعا

ففي الأبيات إشارة واضحة إلى فكرة الوصية التي رفض إذاعتها من كان يرفض عليا وأهل بيته وإن لم يكن بإمكانهم أن يغيّروا من واقع النصوص المنقولة مثل ما هو الحال في حديث الغدير الذي أبان فيه الرّسول الولاية لعلي، و الكميت لا يخلص من وراء ذلك إلى إبطال خلافة أبي بكر ولا عمر كما لم يكفرهما بل اكتفى بتخطئتهما إذ رضيا أن يكونا خليفتين مع علمهما أنّ عليّا أفضل منهما. وكان موقفه هذا يتماشى والعقيدة الزيدية التي تنصّ على إمامة المفضول مع وجود الأفضل، وقد قادهم ذلك إلى قرن الولاية بالطاعة كما يدلّ عليه البيت الثاني.

وغير بعيد عن هذه الدلالة المتمحورة حول تأكيد فكرة الوصية وفي موضع آخر من الهاشميات يقول الكميت:[2]

إنّ الرّسول رسول الله قال لنا   إنّ الوليّ عليّ غير ما هجرا
في موقف أوقف الله النبيّ به   لم يعطه قبله من خلقه بشرا

ثم إنّ الكميت لا يتوان عن تلقيبه بالوصي في مثل قوله:[3]

والوصيّ الوليّ الذي أمال التّجو   بيّ به عرش أمّة لانهدام
والوصيّ الوليّ والفارس المعـ   لم تحت العجاج غير الكهام

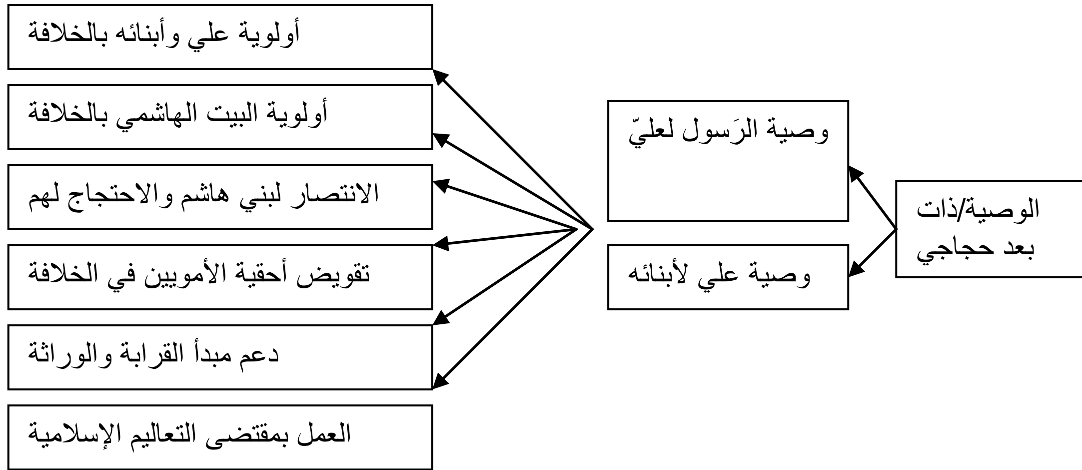
---

(1) – ديوان الكميت ، ص 623 .
(2) – المصدر نفسه ، ص 628 .
(3) – المصدر نفسه ، ص 502 .

ولأنه كان يؤمن بوصاية عليّ لأبنائه من بعده فقد لقّب الحسن بوصي الوصي في قوله:[4]

ووصي الوصي ذي الخطّة الفصـ ـل ومردي الخصوم يوم الخصام

وانطلاقا من هذه المعطيات الخاصة بمفهوم الوصية فإنه مفهوم يتضّمن مجموعة من الأبعاد الإنشائية و الحجاجية كما تدلّ على ذلك الأبيات المستشهد بها. وهذه الأبعاد نحدّدها فيما يلي:



وهكذا وبناء على ما سبق يتّضح أنّ الوصية سواء تعلّق الأمر بوصاية الرّسول لعلي أو بوصاية علي لأبنائه من المفاهيم الحجاجية الأساسية التي تقوم عليها العقيدة الشيعية، مما جعلها أساسا من أسس الخطاب الشيعي مثل ما هو الحال في الهاشميات.

*- **التقيـة:** هو مفهوم أباحته الشيعة ضمن مبادئها العقائدية لأنه يدخل في إطار النظام السرّي أو الدعوة السرية في سبيل المذهب الرامية إلى إضعاف الدولة الأموية في الخفاء، حيث أتاح للمتعاملين به أن يجاهروا بولائهم للسلطة وأن يعلنوا طاعتهم لخصومهم ويعتنقوا مذهبهم ولكن عن غير إيمان أو قناعة، بمعنى أن يعلنوا موافقتهم لهم في الظاهر مع مخالفتهم في الباطن، حتى غدت التقية لا يستدل بها على ضعف الإيمان بل على الجهاد الروحي. فالمسألة -إذن- ليست مسألة نفاق سياسي أو طعن في العقيدة بل هي ضرب من ضروب التمويه والمداراة.

وعلى هذا الأساس فقد فسّر الشيعة الكثير من سلوك أئمتهم على أنها ضرب من ضروب التقية ورووا فيه الشيء الكثير عن أئمتهم« فسكوت علي على أبي بكر وعمر وعثمان كان

[4] – المصدر نفسه ، ص 505 .

تقية، ومصالحة الحسن لمعاوية كان تقية إلخ كما كانت التقية عند الشيعة سببا في تحميل الكلام معاني خفية، وجعلهم للكلام ظاهرا يفهمه كل الناس، وباطنا يفهمه الخاصة، وقصدهم في كلامهم إلى الرمز والكناية ونحوهما»[1]، وقد بلغ الأمر بهم إلى الاستدلال على التقية ببعض الآيات القرآنية التي تحتمل التأويل، حيث أوّلوها وفقا لميولهم الشيعية حتى تتلاءم وتعاليمهم. ويمكن النظر إلى تلك التأويلات على أنها ضرب من ضروب تحميل الكلام معاني متعدّدة يندرج بعضها في إطار الظاهر الجليّ، والآخر في إطار المضمر الخفيّ، وهذا الصنف الأخير هو ما يشير إلى التقية.

وإذا كانت المسألة في التقية لا تتعلّق بنفاق سياسي أو بطعن في العقيدة، فبأيّة حجّة ولأيّة غاية تمّ إقرار هذا المبدأ ضمن مبادئ الشيعة واعتماده في حياتهم السياسية؟

من غير شكّ أنّ الظروف السياسية المضطربة للدولة الأموية، وسياستها الجائرة اتّجاه الرعية وخاصة العناصر المعارضة قد لعبت دورا مميّزا في خلق المفهوم وبلورته، مضافا إلى ذلك كلّه أن العصر لم يكن عصر بني هاشم ولا الدولة دولتهم بل هي دولة الخصوم والغاصبين لحقّ بني هاشم ، والأكثر من ذلك أنّ حزب الشيعة يأتي في طليعة الأحزاب التي كانت تشكّل معارضة شديدة للحزب الممثّل للدولة وهو الحزب الأموي، مع ما كانت تفرضه السلطة من عقوبات سياسية صارمة على الفئات المعارضة لها، وهي كلها عوامل كانت تفرض على الشيعة إحكام السّرية في تعاملاتهم السياسية باللّجوء إلى التقية« حفاظا على الحياة أو المال أو العرض أو التدبير لخطّة مرسومة»[1].

وبناء على مفهوم التقية ذاك يمكن أن يتجلّى لنا بوضوح الفارق بين حزب الشيعة باعتباره حزبا نظريا يتعمّد إخفاء نشاطه السياسي بإقرار شرعية التقية، وحزب الخوارج باعتباره حزبا عمليا فدائيا إذ كان يرفض المبدأ ولا يجوّزه، مما قد يوحي إلى أن تعلّق الخوارج بعقيدتهم كان أكبر، ولكن حتى بالنسبة للشيعة من باب أنّ غايتهم في ذلك وهي خدمة المذهب تبرّر وسيلتهم فيها.

وإذا كان القول بالتقية يعدّ أساسا من أسس العقيدة الشيعية على وجه العموم و الزيدية منها على وجه الخصوص فقد اعتنقه الكميت وآمن به وبثّ دعواه في شعره ، حيث يظهر أثره في قوله عن بني هاشم:[2]

---

[1] ـ أحمد أمين ، ضحى الإسلام ، ص 248 .

[1] ـ النعمان القاضي ، الفرق الإسلامية في الشعر الأموي ، ص 146.

[2] ـ ديوان الكميت ، ص 610.

فلا رغبتي فيهم تغيض لرهبة	و لا عقدتي في حبّهم تتحلـّل
وإنّي على حبيّهم وتطلّعي	إلى نصرهم أمشي الضّراء وأختل

فهو في هذين البيتين يعلن عن حبّه لبني هاشم إذ يقول: أنّ رغبته فيهم وما عقد عليه قلبه من حبّهم لا يمكن أن يتحلّل أو يزول خوفا من بني أميّة، غير أنه ينهج في حبّه لهم ونصرتهم وتأييد دعوتهم أسلوب المخاتلة أي دون أن يجهر بذلك خشية من الرقابة الأمويّة. وفي إشارة منه إلى اعتماد مبدأ التقية يقول كذلك:[1]

نضخت أديم الودّ بيني و بينهم	بآصرة الأرحام لو يتبلـّل
ونضخي إيّاه التقيّات منهم	أداجي على الدّاء المريب و أدمل
وإنّي على أني أرى في تقيّة	أخالط أقواما لقوم لمزيـل
وإنّي على إغضاء عيني مطرق	وصبري على الأقذاء وهي تجلجل
وإن قيل لم أحفل و ليس مباليا	لمحتمل ضبّا أبالي وأحفل

هنا يتحدّث الكميت عن علاقته ببني أميّة حيث يقول وصلت حبل الودّ بيني وبينهم حتى جعلته كقرابة الأرحام، وسعيت إلى أخذهم بالرفق واللّين فلم يجدي ذلك نفعا، وهو في تعامله معهم حريص كل الحرص على توخّي الحيطة والحذر، فهو يظهر لهم الوقار و الطاعة غير أنه يضمر لهم عداوة لم يستطع التصريح بها فلجأ إلى المداراة، ما يسمح له بالتعايش معهم من خلال مخالطتهم في مجالسهم والاعتداد بآرائهم وإظهار الولاء لهم، ولولا ما يعتنقه من تقية لكان من المفارقين لهم أشدّ فرقة، ثم إنّها خوّلت له أن يغضّ طرفه على ما يحياه من ذلّ وضيم لدرجة أنّ عينيه تكاد تعرب عمّا في نفسه .

غير أنّ الكميت وإن كان يلجأ إلى التقية أحيانا فإنه في مقابل ذلك كان يجهر بحبّه ودعوته لبني هاشم ما أمكن الجهر، ونلمس ذلك في قوله:[2]

وتناولت من تناول بالغيـ	ـبة أعراضهم و قلّ اكتتامي
معلنا للمعلنين مسرّا	للمسرّين غير دحض المقام
ما أبالي إذ حفظت أبا القا	سم فيهم ملامة اللوّام
ما أبالي ولن أبالي فيهم	أبدا رغم ساخطين رغام

---

[1] – ديوان الكميت ، ص 614 ، 615 .
[2] – المصدر نفسه ، ص 507 .

فهو في هذه الأبيات يعلن وقوفه في وجه كل من يحاول التعرّض لبني هاشم دون تكتّم، كما أنه يعلن عن حبّه لهم فيمن يعلن حبّهم، ويكتمه فيمن يكتمّ مفصحا عن موالاته لهم وصبره من أجلهم، غير مبال بملامة اللوّام ولا بالساخطين عليه ولو أرغم الله أنوفهم، بل إنّ ملامتهم لا تزيده إلا تماديا في حبّهم.

ومن خلال هذه الأبيات وسابقاتها في التقية تتجلّى لنا مزاوجة الكميت بين المجاهرة والتكتّم في تعامله مع بني أميّة والإفصاح عن عقيدته الشيعية، إذ كان يجهر ما أمكن الجهر ويسرّ ما أمكن السرّ وكل ذلك لم يكن اعتباطا، وإنما هو مبدأ أملته عليه الظروف السياسية خوفا من البطش الأموي وصونا لحياته، وهو الذي كان يرفض الخروج خشية الموت مما جعله يوزّع هواه بين ظاهر ومكتوم. وفي هذا السياق فسّرت العديد من الأبيات التي وجّهها الكميت لمدح بعض خلفاء بني أميّة كهشام بن عبد الملك على أنها كانت تقية، وعلى نفس المبدأ تحمل كذلك مدائحه لبعض عملاء الدولة الأموية كمدحه لخالد القسري ويوسف بن عمر الثقفي، وقد نقلت كتب الأخبار العديد من النماذج الدالة على ذلك، فممّا يرويه صاحب الأغاني في هذا الشأن عن ورد بن زيد أخوه للكميت أنه قال:« أرسلني الكميت إلى أبي جعفر، فقلت له: إنّ الكميت أرسلني إليك، وقد صنع بنفسه ما صنع، فتأذن له أن يمدح بني أميّة ؟ قال نعم، هو في حلّ فيقل ما يشاء»[1]، ممّا يدلّ على أنّ مدحه للأمويين لم يكن عن عقيدة راسخة وإنّما كان مدحا اضطراريا أنشأه استرضاء لهم بعدما أعلنوا سخطهم عليه وأهدروا دمّه حتى ينجو بنفسه ويصرف عنها النظر. وما يؤكّد ذلك أيضا في رواية أخرى أنه« دخل الكميت بن زيد الأسدي على أبي جعفر محمّد بن علي، عليهما السّلام فقال له: يا كميت أنت القائل:

فالآن صرت إلى أميّـة   ـة والأمور إلى المصاير

قال نعم ، قد قلت ، ولا والله ما أردت بها إلا الدنيا ، ولقد عرفت فضلكم ، قال ما أن قلت ذلك فإنّ التقية لتحلّ»[2] .

فالكميت –إذن– وإن مدح الأمويّين ونال عطاياهم فقد مدحهم من باب التقية لا الإيمان العقائدي بعد أن أجاز له أئمة الشيعة ذلك حتى لا يثير الشكوك حول معتقده. مما يعني أنّ مدائحه لهم لم تكن طلبا للدنيا ولا طمعا في المال والجاه أي مدائحا تجارية وهو الذي كان يرفض عطايا بني هاشم فكيف له أن يطلب مثيلها عند بني أمية، وهذا الموقف يذكّرنا في

---

[1] – الأصفهاني ، الأغاني ، المجلد 17 ، ص 26.

[2] – المصدر نفسه ، المجلد 17 ، ص 27.

الحقيقة بإحدى القواعد التخاطبية التي يقوم عليها مبدأ التصديق واعتبار الصدق والإخلاص منظورا إليه في جانبه التهذيبي وهي قاعدة الإخلاص وصورتها:« لتكن في تودّدك للغير متجرّدا عن أغراضك»[1]. وقد أورد أبو الفرج الأصفهاني في الأغاني العديد من الروايات الدالة على ذلك. فقد روي أنه دخل الكميت يوما على أبي جعفر محمّد بن علي، فأعطاه ألف دينار وكسوة، فقال له الكميت:« والله ما أحببتكم للدنيا، ولو أردت الدنيا لأتيت من هي في يديه ولكنّي أحببتكم للآخرة، فأما الثياب التي أصابت أجسامكم فأنا أقبلها لبركاتها، وأما المال فلا أقبله، فردّه وقبل الثياب»[2]. ومما يدلّ كذلك على أنّ مدحه للأمويين لا يقدح في عقيدته وإنما يندرج في إطار خدمة مذهبه الشيعي ما يروى عن هجائه لحكيم بن عياش الكلبي، الذي حاول من خلاله أن يصرفه عن هجاء عليّ وآله وإشغاله بالعصبية القبلية ، وقد بلغ به الأمر إلى الفخر عليه ببني أمية قائلا:« إن نقضها عليّ قتلوه، وإن أمسك عن ذكرهم قتلته غمّا وغلبته»[3].

ففي القول ما ينفي الشكّ في ولاء الكميت لبني أميّة. وأطرف ما في الأمر أنه كان يقول فيهم الأبيات والقصائد ارتجالا لا تكلفا ، بدليل أنه كان إذا طلب منه إعادة إنشادها فإنه لا يفعل بحجّة أنه لا يحفظ منها شيئا، مثل قصيدته الرائية التي مدح فيها هشام والتي قيل أنه قالها ارتجالا، إذ يروى أنه« لم يجمع من قصيدته تلك يومئذ إلا ما حفظه الناس منها فألّف وسئل عنها فقال: ما أحفظ منها شيئا ، إنّما هو كلام ارتجلته»[4].

وهكذا وبالاستناد إلى مبدأ التقية يمكن أن نفهم تلك العلاقة الودّية – نسبيا – التي كان يقيمها الكميت بينه وبين بني أميّة، فهو مفهوم استعان به في كتم عقيدته، كما استعان به في مدح بني أميّة، مما جعله يطرح إشكالا على مستوى الخطاب هو: هل توفّر للكميت جميع الشروط لقول أي شيء عن الموضوع ؟

إنّ لجوء الكميت للتقية يعني أنّ هناك حدودا معينة كان ينتج في ظلّها الخطاب خاصة وأنه ذا ارتباط وثيق بممارسة السياسة، إذ من المستحيل قول وفعل أي شيء يراد قوله وفعله في هذه الفترة (العصر الأموي عموما) التي خضعت لتأثير الظروف العامة للعصر وخاصة السياسية منها (طقوس المقام) التي كان لها دورها في صياغة الموضوع ، مما يسمح بتحديد

---

[1] – طه عبد الرحمن ، اللّسان والميزان أو التكوثر العقلي ، ص 250 .
[2] - الأصفهاني ، الأغاني ، المجلد 17 ، ص 22.
[3] – المصدر نفسه ، المجلد 17 ، ص 31.
[4] – المصدر نفسه ، المجلد 17 ، ص 10.

الموقع الذي انطلق منه الكميت في صوغ خطا به، فهو موقع لم يسمح له بتجاوز بعض العتبات بالرغم من أنّه كان لا يأبه بتجاوزها أحيانا ، وخاصة عندما كان يجهر بعدائه لبني أمية وحبّه لبني هاشم.

*– **الثورة:** لقد كانت الخصومة السياسية قائمة على أشدّها بين الهاشميين والأمويين باعتبار هؤلاء غاصبين للخلافة ثم باعتبار سياستهم الجائرة للرعية، إضافة إلى التعارض القائم بينهما على مستوى المبادئ والتعاليم التي كان يؤمن ويقول بها كل فريق، وعلى هذا الأساس فقد كانوا في صراع دائم، حيث شهد العصر الأموي العديد من الحملات الثورية العنيفة للشيعة على بني أمية كما كانت لهم حملات أخرى على سائر خصومهم المعارضين لهم مثل الخوارج.

وما يسجّل بخصوص تلك الحملات الثورية أنها كانت ناجمة عن عامل الرفض ، حيث كانت تسعى للإطاحة بالنظام الأموي الجديد ، وتحقيق انقلاب سياسي واسع يكون كفيلا بمحو الظلم والجور والقهر والاستعباد الناجم عن السياسة الأموية الغاشمة وإحلال العدل والأمن والخير كبديل عن ذلك، مما جعل الثورة عندهم رمزا للخلاص من تلك الأوضاع وإحداث القطيعة معها لأنّها تحمل في طياتها رغبة ملحّة في التغيير الجذري .

وإذا ارتكزت الثورة عند الشيعة على السّنان فقد حفّزوا عليها باللّسان، وللكميت في ذلك حملات شديدة على بني أميّة وأنصارهم، ولا شكّ أنّنا نذكر من ذلك حملته على خالد القسري الذي استحكم بينهما العداء ، وعلى عيسى بن عمر الثقفي المحرّض على قتل إمامه زيد، ثم على أسد القسري أخوه لخالد حين بعث بمجموعة من الأبيات إلى أهل مرو في خراسان يحثّهم على الثورة عليه كما يروي ذلك الطبري[1]. وبالفعل فقد استعرت نيران الحرب بعدها في خراسان معلنة رفضها للخلافة الأموية ممهّدة لقيام الدولة العباسية بقيادة أبي مسلم الخراساني. والسّؤال الواجب طرحه في هذا الموضع هل كان لشعر الكميت فعلا أثره في إحداث ذاك الانقلاب السياسي؟

للإجابة على هذا السّؤال لا بأس أن نستدل بما ذهب إليه بعض الدارسين أمثال عبد المتعال الصعيدي في حديثه عن هاشميات الكميت ، إذ يقول: «... وقد أجاد فيها مدح بني هاشم ، وأحسن فيها الدعاية لهم، وصوّر حكم بني مروان أشنع تصوير، فألهب بها النفوس إلهابا، وأيقظها من غفلتها إيقاظا، حتى هبّت للثورة عليه، وانتهى بها الأمر إلى تقويض ذلك الحكم الظالم، وإقامة الدولة العباسية من بني هاشم، فكان شعر الكميت هو الطليعة لتلك الثورة

[1] – الطبري ، تاريخ الطبري ، ج 08 ، ص 183.

، وهو الذي هيّأ النفوس لها وجعلها تستهين بالموت فيها»[1]. وفي نفس السياق يقول أحمد أمين:« وكان شعره– من غير شكّ– وقودا للثورة ، يسير في الناس فيبعث فيهم الحمية والحماسة، ويدفعهم لكره بني أميّة وقتالهم، وقتل فقتلت بعده الدولة الأمويّة بقليل»[2]. وقد صاغ محمّد عبد العزيز الكفراوي هذه الفكرة في قوله:« وما من شكّ في أنّ قصائده كانت ذات أثر فعّال في تأليب الجماهير على بني أميّة ومساعدة المتآمرين على بلوغ ما أرادوا من الإطاحة بملكهم»[3].

ففي هذه الأقوال ما يشير إلى الأثر الفعّال للهاشميات في سقوط دولة بني مروان وبالتالي الدولة الأمويّة إذ كانت بمثابة المنشور الثوري الذي ساهم في بثّ الدعوة لبني هاشم وإعلان الثورة على بني أمية، ونتذكّر جيدا كيف كانت ردّة فعل هشام بن عبد الملك لمّا أذيع خبرها وبلغت مسامعه، إذ قام بهدر دمّ قائلها لما تتضمنه من دعوة صريحة للثورة على بني أمية وعلى سياستهم الجائرة . وانطلاقا من ذلك يمكن أن ندرك قيمة الشعر وقدرة الشاعر على تغيير مجرى الأحداث والمواقف وتوجيه السلوك ؛ فالشعر الذي بإمكانه أن يقيم دولة ويقعدها أي الذي يتميّز بهذه القدرة على الفعل هو أكيد شعر حجاجي، غير أن إدراك القيمة الحجاجية للقصائد الهاشمية تتّصل بطبيعة البيئة الفكرية والثقافية ومدى اعترافها بوظيفة الشاعر وتسليمها بقدرته على تغيير الأحداث« فالشعر لا ينهض بالوظيفة الإقناعية الاستدلالية ولا يؤثّر في المتلقّين بحيث يغيّر سلوكهم ومواقفهم ويبدّل من واقعهم إلا إذا كان من جهة منخرطا في نظرية بلاغية تسلّم للشعر بهذه القدرة العجيبة وتعترف بسلطانه على النفوس والعقول ويخاطب من جهة ثانية متلقّين يعترفون للشاعر بمنزلة الرّيادة و يعتبرونه بمثابة الرائد القادر على الفعل والتأثير»[4]. وهذا ما تأتّى للمجتمع الأموي الذي كان يقرّ بتلك الوظيفة المنوطة بالشعر والشاعر. ومما قاله الكميت في الحملة على بني أمية:[5]

فقل لبني أميّة حيث حلّوا	وإن خفت المهنّد و القطيعا
ألا أف لدهر كنت فيه	هدانا طائعا لكم مطيعا
أجاع الله من أشبعتموه	وأشبع من بجوركم أجيعا
ويلعن فذّ أمّته جهارا	إذا ساس البريّة و الخليعا

---

(1) – عبد المتعال الصعيدي ، الكميت بن زيد الأسدي وقصائده الهاشميات ، ص 14.

(2) – أحمد أمين ، ضحى الإسلام ، ص 307.

(3) – محمّد عبد العزيز الكفراوي ، تاريخ الشعر العربي ، ج 01 ، ص 132.

(4) – سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي القديم من الجاهلية إلى القرن الثاني للهجرة، بنيته وأساليبه ، ص74 .

(5) – ديوان الكميت ، ص 624.

بمرضي السياسة هاشمي يكون حيا لأمّته ربيعا

فهو في هذه الأبيات يتوعّد بني أمية بالرغم مما يدركه من خطورة ذلك عليه ويعلن فيهم سأمه من جبنه وطاعته لهم ، ويتمادى في سخطه عليهم بتمنّي قلب موازين الخلافة ، إذ تمنّى زوال الخلافة الأموية وبالتالي زوال الظلم والقهر والجدب ثم إنه لم يتوان عن لعن بعض الخلفاء الأمويين كمعاوية و الوليد بن عبد الملك، وما هما إلا نموذجان مصغّران لتعسّف السلطة. وفي مقابل ذلك الزوال يتمنّى الكميت قيام خلافة هاشمية تخفق فيها راية العدل وينتصر فيها الحقّ على الباطل.

وقد تناول الكميت في حملته ضدّ بني أميّة مجموعة من العناصر أو الأسباب التي دفعته إلى ذلك، جعلها كتمهيد لدعوته، ومن ثمّة كمقدّمات لتلك الثورة، يلخّصها في السياسة الجائرة للأمويّين فهم طغاة، عصاة، سلبوا الخلافة واحتكروها لهم عندما جعلوها وقفا عليهم، كما خرجوا على الدّين عندما عطّلوا أحكام الكتاب والسنّة وخالفوها. ولأجل كل هذا وذاك لن تهنأ الأمّة إلا بزوال ملكهم. وقد سعى الكميت في قصائده الهاشمية إلى التدليل على ذلك، إذ لم يكن لديه سبيل وهو يتمنّى خلافة هاشمية إلا بتشويه ومحق الخلافة الأمويّة، موجّها صيحته لعامة الأمّة متدرّجا إلى خاصتها كما في قوله:[1]

ألاهل عمّ في رأيه متأمّل وهل مدبر بعد الإساءة مقبل

وهل أمّة مستيقظون لرشدهم فيكشف عنه النعسة المتزمّل

فقد طال هذا النوم واستخرج الكرى مساويهم لو أنّ ذا الميل يعدل

وعطّلت الأحكام حتى كأننا على ملّة غير التي نتنحّل

كلام النبيّين الهداة كلامنا وأفعال أهل الجاهلية نفعل

فتلك أمور الناس أضحت كأنها أمور مضيع آثر النوم بهّل

فيا ساستنا هاتوا لنا من جوابكم ففيكم لعمري ذو أفانين مقول

أأهل كتاب نحن فيه و أنتم على الحقّ نقضي بالكتاب ونعدل

فكيف ومن أنّى وإذ نحن خلفة فريقان شتّى تسمنون و نهزل

لنا راعيا سوء مضيعان منهما أبو جعدة العادي وعرفاء جيأل

فتلك ولاة السّوء قد طال ملكهم فحتّام حتّام العناء المطوّل

رضوا بفعال السّوء في أهل دينهم فقد أيتموا طورا عداء وأثكلوا

---

[1] – ديوان الكميت ، ص 587 ، 600 .

فيا ربّ هل إلا بك النصر نبتغي   عليهم وهل إلا عليك المعوّل

وكما هو ملاحظ يستهل الكميت هذه الأبيات باستفهام تقريري إنكاري لأنه يقرّر فيه وينكر حقيقة بني أميّة وحقيقة الوضع الذي تحياه الأمة، إذ يقول هل من يجهل في رأيه ولا يبصره ويسير وفق هواه يتأمّل أي يعمل لعواقب الأمور حسابا؟ وهل من ترك الحقّ وحاد عنه يمكن أن يرجع إليه ويعيه؟ وهل للأمة أن تستيقظ لأمر نفسها وتهب من سباتها العميق حتى يتأتّى لها أن تخلع لباس الجور والظلم؟ إذ في اعتقاده أنّ الأمة تعيش في سبات وسكون نظرا لإقرارها جور بني أمية. والعجيب في الأمر عنده أنه قد طال تغاضي الناس عن المظالم وتغميضهم العيون فاستخرج ذلك عيوبهم بظهور الجور وانتشاره، فلو أنّ هذا الجور والظلم يعدل عنه ويبدل بالعدل لكان سكوتهم أجدى في هذا الموضع. وقد تسبّب ذلك الوضع المتأزّم في تعطيل الأحكام أي أحكام الكتاب والسنّة بالحياد عنها، حتى ليخيّل للمرء كما يقول الكميت أننا في أمة غير أمة الإسلام بالرغم من أنّ كلامنا هو كلام النبيين الهداة، إلاّ أنّ أفعالنا أفعال أهل الجاهلية، وفي ذلك إشارة إلى بني مروان الذين يحثّون على فعل الخير ويأمرون به وإن كانوا يفعلون خلاف ذلك، و هي سياسة أضاعت أمور الناس فجعلتها مهملة حالها كحال الإبل المشرّدة التي غاب عنها الرّعاء. وبعدما يفرغ الكميت من توجيه صيحته إلى عامة الأمّة نجده يتدرّج إلى خاصتها أي ساستها القائمين على رعاية شؤونها ويطلب منهم الجواب عمّا يسألهم عنه ويحاسبهم عليه وهم أهل فصاحة وبيان فيقول: يا ساسة الناس بغير حقّ ويا أهل الكتاب الذي نحن فيه وأنتم شركة في القضاء بأحكامه كيف صرتم أحقّ به منّا ونحن وإياكم فيه سواء، ثم من أين لكم فضل الاختلاف عنّا في العيش إذ أنتم في نعيم ورخاء ونحن في بؤس وشقاء. ويذكر بعدها في تخصيص صاحبا تلك السياسة الجائرة وهما هشام وعامله خالد اللّذين شبّههما بالذئب والضبع على التوالي، لسوء سياستهما وجورهما فهم ولاة سوء وأهل أهواء وبدع وظلم وباطل، وسوء سياستهما تلك جعلت الكميت يتساءل عن أمد هذا العناء الذي يتمنّى زواله، إلى أن يخلص بعد ذلك إلى الجهر بالتحريض على الثورة والدعوة إليها.

والحقيقة أنّ هذه الأبيات ما هي إلا نماذج يسيرة من عديد النماذج المماثلة لها التي تتضمّنها الهاشميات، والتي تندرج في مجملها في إطار الحملة الثورية التي شنّها الكميت على ألدّ خصومه بني أميّة، حيث تظهر لنا شخصية الكميت الداعية من خلال دعوته لبني هاشم في صدق وإخلاص، وفي مقابل ذلك تظهر شخصيته الثائرة من خلال سخطه على بني أميّة وعلى سياستهم الجائرة وإتباع سياسة التحريض ضدّهم في لهجة تعبّر عن نفسية ثائرة مثخنة

بالعقوق السياسي للسلطة الحاكمة، وهي لهجة سعى من خلالها لتعبئة الحشود وزعزعة كيان الدولة، ومن ثمّة العمل على سقوطها حتى يخْلُ الميدان أمام بني هاشم.

*- **المهدي:** يعدّ من العقائد الشيعية البارزة والمفاهيم المتداولة في الخطاب الشيعي، إذ يقوم على إقرار وجود مهدي منتظر أو مخلّص وظيفته تخليص الأمّة من كلّ شرّ. وقد أقرّ الشيعة هذا المفهوم« بعد خروج الخلافة من أيديهم وانتقالها إلى معاوية، وقتل علي وتسليم الحسن الأمر لمعاوية»[1]. فانطلاقا من سلسلة المحن هذه التي ألمّت بآل البيت لجأ الشيعة إلى ابتداع هذا المفهوم حتى يبثّوا الرّجاء والأمل ويبعدوا اليأس من نفوس أتباعهم المضطهدين الذين باتوا يحيون على أمل ظهور المهدي المنتظر، وبالتالي على أمل استرجاع مجد الخلافة الهاشمية ومحق الدولة الأموية، وفي قول أحمد الحوفي ما يشير إلى ذلك:« وهدفهم من هذه الدعوة أن يباعدوا بين أتباعهم واليأس من عودة الخلافة إليهم، لتعيش الدعاية إلى التشيّع قوية لا تضعف حارة لا تفتر»[2]. مما يدلّ على أنّ عامل اليأس يمكن عدّه الوازع الرئيسي لظهور دعوى المهدي.

والمفهوم بهذه الصورة يبدو دخيلا على تعاليم الإسلام، مما يعني أنه ناتج عن الامتزاج العقائدي للديانة الإسلامية بغيرها من الديانات التي كانت تؤمن بتلك المغالاة ، فهو مفهوم اعتنقه غلاة الشيعة على خلاف الزيدية التي لم تكن تؤمن به ولذلك لم تقل به ولم تدرجه ضمن مبادئها، وباعتبار الكميت كان زيديا فإنه من الطبيعي أن لا نعثر على مثل هذه العقيدة في هاشمياته وهذا ما يبدو ظاهريا، ولكن إذا قرأنا القصائد قراءة فاحصة فإننا يمكن أن نلمس فيها ذاك الأمل الذي كان يعيش لأجله الكميت ويمنّي به نفسه محاولا بثّّه في هاشمياته، والمتمثّل في زوال الحكم الأموي وعودة الخلافة إلى البيت الهاشمي، ويتجسّد ذلك الأمل القائم في ظهور خليفة هاشمي يؤّم الأمّة بالعدل ويقيم فيها الحقّ ويمحق الباطل بدهائه وشجاعته، فيكون قادرا على إقامة أمورها وتقويمها ليجعل من قحطها نماء خصبا، فيقوم في أمّته مقام الربيع الزاهي الذي يعيد للطبيعة بسمتها. وتتجلّى لنا ملامح ذلك الاعتقاد أو الأمل المرجو في قوله:[1]

فقل لبني أميّة حيث حلّوا ... وإن خفت المهنّد والقطيعا

أجاع الله من أشبعتموه ... وأشبع من بجوركم أجيعا

---

[1] – أحمد أمين ، ضحى الإسلام ، ص 241 .

[2] – أحمد محمّد الحوفي ، أدب السياسة في العصر الأموي ، ص 75.

[1] – ديوان الكميت ، ص 624 ، 625 .

و يلعن فذّ أمتـه جهارا | إذا ساس البرية و الخليعا
بمرضي السياسة هاشمي | يكون حيّا لأمّته ربيعا
وليثا في المشاهد غير نكس | لتقويم البريّة مستطيعا
يقيم أمورها ويذبّ عنها | و يترك جدبها أبدا مريعا

وبعد ألا يكون ذلك مجرّد أمل يمنّي به الشاعر نفسه، لأنه غائب في الحقيقة عن واقعه، غير أنّ الفارق يظلّ قائما بين ما منّى به الكميت نفسه وما منّى بها غلاة الشيعة، بحكم أنّ الكميت لم يحصر الاعتقاد في واحد من البيت الهاشمي ينتظر عودته بعد الممات أو بعد الغياب، ثم إنّ رغبته في قلب موازين الخلافة هي التي جعلته يتمنّى ذلك ويدعو له، إذ هو في الأصحّ مجرّد دعاء ناجم عن رغبته في تغيير الأوضاع لا عن عقيدة يعتنقها. وما يفهم من ذلك أنّ فكرة المهدي عنده–إن صحّ تسميتها بهذا الاسم– لا تشير إلى حقيقة قائمة أو بتعبير آخر إلى شخص بعينه، وإنّما ترمز إلى خلافة هاشمية منتظرة، وشتّان بين هذا وذاك.

*– **الرجعة:** هو مفهوم وثيق الصّلة بمفهوم المهدي، إذ يعني رجوع الإمام بعد غيبته أو موته ليملأ الأرض عدلا كما ملئت جورا مما دفعهم إلى الاعتقاد « أنّ النبيّ(ص) وعليا والحسن والحسين وباقي الأئمة، وخصومهم كأبي بكر وعمر وعثمان ومعاوية ويزيد يرجعون إلى الدنيا بعد ظهور المهدي، ويعذب من اعتدى على الأئمة وغصبهم حقوقهم أو قتلهم، ثم يموتون جميعا، ثم يحيون يوم القيّامة»[2].

وبناء على ذلك فإنّ أقلّ ما يقال عن هذا المفهوم أنه يندرج ضمن المفاهيم الشيعية الغريبة التي لا تمتّ بصلة لروح الإسلام. وبحكم الغلوّ الذي يطبع هذا المفهوم فإنّه لم تقل به الزيدية ولم يؤمن به الكميت، مما لم يجعل له محلا في الهاشميات.

*– **العصمة:** يعدّ هو الآخر من المفاهيم التي تكوّن العقيدة الشيعية ومن ثمّة موضوع التشيّع للهاشميين. وهو مفهوم وثيق الصّلة بالإمام إذ يتمحور حول فكرة أساسية هي القول بعصمة الأئمة من كل خطأ وطهارتهم من كل معصية، أي« أنّ الأئمة– كالأنبياء– معصومون في كل حياتهم، ولا يرتكبون صغيرة ولا كبيرة، ولا تصدر عنهم أية معصية، ولا يجوز عليهما خطأ ولا نسيان»[1]. فهي– إذن– دعوة يرقى بها الأئمة فوق مستوى الأشخاص العاديين إلى منزلة الأنبياء بل يسمون بها عليهم، مادام الأنبياء في حدّ ذاتهم ليسوا بمعصومين من

---

[2] - أحمد أمين ، ضحى الإسلام ، ص 246.
[1] – أحمد أمين ، ضحى الإسلام ، ص 226 ، 227.

الأخطاء. والراجح أنها عقيدة تمّ بثها بين الشيعة خدمة لمصالحهم المذهبية، فالقول بعصمة الأئمة الشيعيين دون غيرهم يجعلهم محلّ تقديس على خلاف بقية الخلفاء الأمويين. وعليه يمكن القول عن العصمة أنها كانت« مسلكا من مسالك الدعوة لآل البيت، وتحريضا للناس على الثورة ضدّ الظالمين من الأمويين»[2].

وما قيل عن مفهومي المهدي والرجعة يمكن تعميمه على هذا المفهوم ، من حيث كونه دخيلا على تعاليم الإسلام قال به الغلاة من الشيعة ولم تقل به الزيدية لأنها أعدل الفرق، وباعتبار الكميت كان زيديا فإنه من الطبيعي أن لا نعثر على أثر هذا المفهوم في هاشمياته.

كانت هذه أهمّ المفاهيم التي يقوم عليها الخطاب الشيعي عامة و الزيدي على وجه التحديد مع بعض الجوازات البسيطة أي باستثناء بعض المفاهيم كالعصمة والرجعة والمهدي، على أنّ أهمّ مفهومين يقوم عليهما ذاك الخطاب هما الخلافة والإمام بحكم أنّ المفاهيم الأخرى منبثقة أساسا عنهما. فالخلافة ترتبط أساسا بالوراثة والقرابة والوصية، باعتبارها العناصر التي استند إليها الشيعة في المطالبة بشرعية الخلافة، ثم ما يرتبط بمفهوم الإمام من مفاهيم جزئية كإمامة المفضول ومفاهيم أخرى وثيقة الصّلة بالصفات التي يمكن اعتبارها هي الأخرى مفاهيم قائمة بذاتها، بغضّ النظر عمّا يرتبط بالإمام كذلك من مفاهيم لم يتوفّر عليها الخطاب الزيدي كالعصمة والرجعة والمهدي. وقد عرضنا فيما سبق كيفية تمثّل الخطاب الشيعي الزيدي الممثّل في الهاشميات لهذه المفاهيم.

ب- انتظام المفاهيم

إنّ تحديد منظومة تكوّن المفاهيم لا يتوقّف عند تحديد تلك المفاهيم والقيام بوضع قائمة إحصائية لها أو بتحديد السّمات التي تربط بينهما فحسب، وإنّما يتجاوزها إلى وصف كيفية تبعثرها عبر الخطابات المختلفة وأشكال تواجدها، وهذا ما عمل فوكو على تأكيده في قوله:«لا نجعل من تحليل البناء المفاهيمي لنص معزول أو لأثر فردي أو لعلم من العلوم في فترة ما من الفترات موضوع اهتمامنا، بل نأخذ مكانا بعيدا عن عمل المفاهيم الظاهر محاولين تحديد الصور التي ترتبط بحسبها العبارات فيما بينها داخل فئة من الخطابات، والوقوف على الكيفية

---

[2] – المرجع نفسه ، ص 234.

التي تعاود بها العناصر المستعادة في العبارات الظهور من جديد، أو تنفصل بها عن بعضها البعض، أو الكيفية التي تلتقي بها ثانية ويتّسع شمولها أو يضيق وينحصر، أو الطريقة التي تستعاد بها داخل بنيات منطقية جديدة أو تكتسب مضامين دلالية جديدة»[1].

لقد سبقت الإشارة إلى أن الهاشميات تتفرّع عن موضوع عام هو التشيّع للهاشميين وبشكل أكثر تحديدا التشيّع للعلويين، الذي يقابل موضوعا آخر هو التشيّع للعباسيين، كما أنه يقابل مجموعة من الموضوعات الأخرى المنفصلة عنه في بعض النقاط و المتّصلة به في نقاط أخرى، كالخطاب الأموي والخارجي والزبيري. وبحكم أنها تمثّل في مجموعها موضوعات متميّزة على مستوى الأصول النظرية فإنّ تميّزها ذاك يرجع في قسم منه إلى المنظومة المفاهيمية المكوّنة لكل موضوع كموضوع التشيّع للعلويين أو بصيغة أخرى للخطاب الشيعي الذي يقوم على المفاهيم التالية: الخلافة أو الإمامة، الوراثة، القرابة، الإمام، صفات الإمام، إمامة المفصول، الثورة، الوصية، التقية، المهدية، الرجعة، والعصمة. فهل هي مفاهيم يمكن اعتبارها حكرا على الخطاب الشيعي فقط ؟ ثم هل يمكن للخطابات الأخرى أن تتقاطع معه فيها؟ وإن كان الجواب بالإيجاب فما هي الكيفية التي عاودت بها تلك العناصر الظهور من جديد ؟ وهل حافظت على معناها القديم أم أنها اكتسبت مضامين دلالية جديدة؟

بالنسبة لهذه المفاهيم فهي وثيقة الصّلة في انبثاقها وتطوّرها بموضوع التشيّع للهاشميين وفي الأصل بانبثاق وتطوّر حزب الشيعة، لأنّها تعدّ بمثابة العقائد التي كان يقوم عليها الحزب لاسيما مفهومي الخلافة والإمام اللّذين تتفرّع عنهما بقية المفاهيم. وليس ذلك بغريب إذ تقوم عليهما جميع الخطابات الأخرى أي أنّهما يعدّان قاسما مشتركا بينها مع اختلاف في التدليل عليها.

فبالنسبة للمفهوم الأوّل الخلافة فقد نظرت إليها الشيعة على أنّها من حقّ آل البيت وحدهم دون سواهم، بحيث حصروها في البيت العلوي وجعلوها وقفا عليه، حتى أنّ هناك من تشدّد في هذا الحصر بأن جعلها وقفا على النسل الفاطمي، وهذا في الوقت الذي لم يكن قد انقسم فيه الهاشميون بعد إلى علويين وعباسيين، وحتى بعدما جرى الانقسام فقد حافظ العلويون على مقولتهم تلك، وقد قادهم ذلك إلى استحداث مفهوم جديد هو الوراثة الذي أقاموه أساسا على مبدأ القرابة جاعلين بذلك الخلافة كالمال يمكن أن يورّث، أو كالتركة ينبغي توزيعها حسب الفريضة. وغير بعيد عن هذه المفاهيم أقام العباسيون نظريتهم في الخلافة مع تحوير بسيط

[1] ـ ميشال فوكو ، حفريات المعرفة ، ص 56 ، 57.

لها، إذ اعتبروها هم الآخرون ميراثا عن الرّسول أوقفوه على البيت العباسي لا العلوي، حيث رأوا أنّ الخلافة ينبغي أن تكون خالصة للنسل العباسي أي وراثية فيه استنادا دائما إلى مبدأ القرابة حتى غدت «الأقربية» من المفاهيم الأساسية التي أوقدت نار الخصومة واحتدم لأجلها الصراع بين الكتلتين الهاشميتين العلوية والعباسية حيث« كانت أكبر حجّة للعلويين على الأمويين هي قرابة العلويين لرسول الله(ص) فجاء العباسيون ينازعونهم هذه الحجّة، وبدأوها بالاعتزاز بالقرابة فقط، فلما خاصمهم العلويون قال العباسيون إنهم أقرب منهم، فالعباسيون ينتسبون إلى العباس عمّ النبي(ص)، والعلو يون إلى علي، ابن عمّ النبيّ، والعمّ أقرب من ابن العمّ»[1]. وبالتالي فذاك أحقّ بميراث الخلافة من هذا مادام الأقربون أولى.

وهذه الحجّة المقامة في طلب ميراث الخلافة نراها مستمدة أساسا أو بالأحرى تستند أساسا إلى قوانين المواريث في الإسلام، مثلما لاحظنا ذلك عند الكميت في احتجاجه لآل البيت، مما يدلّ على أنّ مفهوم الخلافة عند الشيعة يستمد شرعيته أساسا من قاعدة دينية، مما يسمح بعقد الصلة بين السياسة(إذا نظرنا إلى مفهوم الخلافة على أنه لا ينفصل عن السياسة)، وبين الدّين.

وإن كانت تلك نظرة الشيعة العلوية والعباسية إلى مفهوم الخلافة فإنها نظرة تتّفق في حصرها في البيت الهاشمي، وهذا ما سعت الخطابات الهاشمية إلى تجسيده على غرار ما ذكرنا في الهاشميات. ولكن في مقابل تلك النظرة للخلافة فإّن الخطاب الأموي استند هو الآخر إلى هذا المفهوم وإن كان برؤية مغايرة انطلق في صوغها من حصر الخلافة في البيت الأموي مع السعي إلى تجسيد مبدأ الوراثة ورفض مبدأ الشورى، وما دعوة معاوية لابنه يزيد بواسطة الشاعر مسكين الدارمي إلا دليل على ذلك. ضف إليه إشارة الكميت إلى ذلك أي إلى ما ادّعاه بنو أميّة من ميراث الخلافة في سياق احتجاجه لبني هاشم بإرثها، حيث اعتمد على مواجهة القوم من جنس سلاحهم!

وللمفهوم صبغة أخرى جسّدها الخطاب الخارجي والزبيري تتمثّل في القول بالشورى ورفض مبدأي الوراثة والقرابة.

وبناء على ذلك فقد تعدّدت زوايا النظر إلى مفهوم الخلافة وهو ما عملت الخطابات الأدبية على تجسيده في محاولة صياغة الكيفية التي يعاود بها ذاك المفهوم الظهور من جديد،

---

(1) ــ أحمد أمين ، ضحى الإسلام ، ص 282 .

مثل ما هو الحال في القصائد الهاشميات التي سعى صاحبها من خلالها إلى تجسيد مبدأ وراثية الخلافة في البيت الهاشمي.

أما بالنسبة للمفهوم الثاني الإمام فقد حصره الشيعة في بني هاشم إذ ينبغي أن يكون الإمام في اعتقادهم هاشميا، وهو في نظر الأمويين ينبغي أن يكون أمويّا، أما في نظر الزبيريين فينبغي أن يكون قرشيّا. وإذا كانت نظرتهم تلك لا تخلو من عصبية بنوعيها عائلية وقبلية، فإنّ نظرة الخوارج كانت أكثر ديمقراطية بقولهم أنّ أصلح الناس للإمامة من المسلمين يكون إماما سواء أكان قرشيا أو غير قرشي، عربيا أو غير عربي.

لقد ارتبط مفهوم الخلافة عند الشيعة بمفهوم آخر هو الوصية، إذ كانوا يقولون بوصية الرّسول لعلي ثم بوصية علي لأبنائه من بعده، حتى اطّردت لهم فكرة الوراثة وهي مفاهيم كان يرفضها أنصار نظرية الشورى.

ومن المفاهيم الأخرى التي كانت وقفا على الخطاب الشيعي مفهوم التقية الذي عدّوه جزءً مكمّلا لتعاليمهم لجأوا إليه لإخفاء نشاطهم السياسي على عكس الخوارج الذين لم يجوّزوها ولو عرضت النفس والمال للهلاك. مضافا إليه مفهوم العصمة المرتبط أساسا بتصوّر حقيقة الإمام، إذ تفرّدوا به على غيرهم لاعتبارات منها أنهم لم يتقلّدوا مناصب الخلافة لمدة طويلة على خلاف الأمويين والعباسيين، فظلّ عملهم مستورا لم يتعرّض للتخطئة والتصويب « فدعوى عصمتهم تجد مرتعا خصيبا يساعد عليها تستّر الأئمة وأحيانا غيبتهم، فهم لم يتعرّضوا للحكم حتى يختبروا وتظهر أعمالهم، إنهم أحيطوا بجوّ خفاء وغموض يهيئان النفوس لقبول دعوى العصمة»[1]. ضف إلى ذلك أنّ العديد من الشيعة كانوا من الفرس الذين « ربّوا على أرستقراطية الملوك، وورثوا عن أبائهم نظرة التقديس لملوكهم»[2]. مما يدلّ على أنّ العصمة كانت من المفاهيم المميّزة للخطاب الشيعي، ونظرا لما كان يشوب هذا المفهوم من مغالاة وغموض فإنه لم تقل به جلّ الشيعة مثل الزيدية، مما جعلنا لا نعثر عليه في الهاشميات، والأمر سيان بالنسبة لمفهوم الرجعة المصطبغ هو الآخر بصبغة المغالاة.

وبالنسبة للمفهوم الآخر المهدي فإنه ظهر أوّل ما ظهر ووظف من طرف الشيعة قبل أن يقول به في وقت لاحق كل من الأمويين والعباسيين، فالأمويون ومنهم السفيانيون اعتقدوا أنّ لهم مهديا لقّبوه بالسفياني علقوا عليه الأمل في استعادة الخلافة من بني مروان[3]. وقد رأينا

---

[1] – أحمد أمين ، ضحى الإسلام ، ص 232.
[2] – المرجع نفسه ، ص 233.
[3] – المرجع نفسه ، ص 238 ، 239.

كيف تمّ تحوير دلالة هذا المفهوم عند الكميت إذ اتّسع شمولها فالكميت لم يُحِل به إلى شخص منتظر، وإنّما إلى خلافة هاشمية منتظرة هي أمل كل الشيعة ، وهي نظرة بعيدة عن الغلوّ لأنها تحمل جانبا من الاعتدال.

وبالتالي لم نعثر في الهاشميات على تلك المفاهيم أو المعتقدات التي كان يقول بها غلاة الشيعة في تصوّر حقيقة الإمام، كونها لا تتوافق والأسس النظرية التي تقوم عليها النظرية الزيدية، مما يدلّ على أنّ هذا الخطاب إضافة إلى غيره من الخطابات ما هو في نهاية المطاف إلاّ تجسيد لمبادئ الأحزاب المنبثقة عنها، والاختلاف الموجود بينهما مردّه إلى الاختلاف الحاصل على مستوى الأصول النظرية التي قام عليها كل حزب وكل فرقة.

أما عن المفاهيم الأخرى التي كانت وقفا على الخطاب الزيدي فهي ما تعلق منها بإمامة المفضول ، إضافة إلى الصفات المحدّدة لشخص الإمام.

ومما يسجّل بخصوص الحملة الثورية على الخصوم أنّ الخطابات المختلفة ما عدا الخطاب الأموي كانت تجسّد مبدأ الرفض للخلافة الأموية والثورة عليها في محاولة تقويض دعائمها لاسيما الخطاب الشيعي ممثّلا في الهاشميات. وفي مقابل ذلك فقد عمل الخطاب الأموي على مواجهة كل الخصوم. والذي تجدر إليه الإشارة في هذا الموضع أنّ حملة الهاشميين على خصومهم الأمويين في العصر الأموي قد امتدت في العصر العباسي إلى حملتهم على بعضهم بعضا بعدما استأثر العباسيون بالخلافة، حيث عمل الشيعة على إعلان سخطهم عليهم.

وبناء على ما سبق يمكن تصنيف هذه المفاهيم المتنوعة التي قيل أنها تشكّل المنظومة المفاهيمية للخطاب الشيعي إلى منها ما يندرج ضمن الخطاب الشيعي لا يتجاوزه كمفهوم الوصية، التقية، الرجعة، والعصمة. ومنها ما هو أعمّ لأنه امتدّ إلى الخطاب العباسي والأموي والخارجي كمفهوم الخلافة، الوراثة، القرابة، الإمام ،المهدي، والثورة. ومنها ما هو أخصّ لأنّه ظلّ وقفا على الخطاب الشيعي الزيدي كمفهوم إمامة المفضول وكذا الصفات المحدّدة للإمام. ومعنى ذلك أنّ بعض المفاهيم التي يستند إليها الخطاب الشيعي في عموميته لا تندمج مع المنظومة المفاهيمية الخاصة بالخطاب الزيدي، والدليل على ذلك أنّ هناك من المفاهيم ما لم يوظّف في هذا الخطاب كمفهوم المهدي والرجعة والعصمة، فهي مفاهيم تمّت صياغتها خارج الخطاب الزيدي، ومنها ما وظّف بعد تضمينه دلالات جديدة كمفهوم المهدي. وهذه فكرة تنطبق على الخطابات الأخرى كالخطاب العباسي الذي استعان بفكرة تحوير المفاهيم القديمة أي التي

صاغها الخطاب الشيعي من قبل كالخلافة والوراثة والقرابة والمهدي وتحميلها دلالات جديدة مغايرة في جوهرها للدلالات القديمة. والأمر سيان بالنسبة لمفهوم الخلافة الذي تختلف دلالته من خطاب لآخر، مما يدلّ على خاصية التغيير في هذه المفاهيم، أي أنها ليست ثابتة الدلالة بل هي مختلفة باختلاف قواعد استخدامها.

وبالتالي فإن كل موضوع قائم بذاته له منظومة مفاهيمية خاصة به يمكن أن يتقاطع في جزء منها مع موضوعات مختلفة ليشكّل منظومة مفاهيمية مشتركة، كما يمكن أن يستقلّ بأخرى ليشكّل منظومة مفاهيمية مستقلّة.

وممّا تقدّم ذكره يمكن أن نستنتج أنّ الاختلافات الحاصلة بين موضوع التشيّع للهاشميين والموضوعات المسايرة له إضافة إلى ما شهده هذا الموضوع من تطوّر داخلي بانقسامه على نفسه إلى تشيّع للعلويين وآخر للعباسيين هي كلّها أحوال قد مارست تأثيرها على ظهور بعض المفاهيم الجديدة.

4- تكوّن الإستراتيجية الخطابية

أ-تحديد الإستراتيجية الخطابية

تعدّ الاستراتيجيات من بين الأبعاد التي يقوم عليها تحليل أي تشكيلة خطابية، إذ يمكن اعتبارها« كيفيات في التعامل مع الخطاب وتناوله، تختلف فيما بينها اختلافا نسقيا(تختلف في حصر الموضوعات ووصلها وفصلها وربطها وتفريع بعضها من بعض)، كيفيات تختلف في تركيب أشكال العبارات(في اختيارها وتنصيبها وإنشاء مجموعات وتركيبها في وحدات بلاغية كبرى)، وفي التعامل بالمفاهيم(لوضع قواعد استخدامها، وإدخالها في تناسقات جهوية، وإنشاء بناءات مفاهيمية انطلاقا من ذلك). ليست تلك العبارات بذورا أولى للخطابات(تحدّدها سلفا وتجسّدها مقدّما في صورة مصغّرة شبه مجهرية) بل هي أساليب مسطّرة(وقابلة لأن توصف من حيث هي كذلك) للشروع في توظيف إمكانيات الخطاب واستثمارها»[1]، مما يعني أنّ تحديد الاستراتيجيات التي يقوم عليها أيّ خطاب هو تحديد لا ينفصل عن حصر الموضوعات

[1] - ميشال فوكو ، حفريات المعرفة ، ص 65.

التي يقوم عليها الخطاب وكيفية اتّصالها وانفصالها، وأشكال العبارات من حيث اختيارها والتأليف بينها، وضبط المفاهيم وكيفية توظيفها وتحديد قواعد استخدامها، وإذا كان الأمر كذلك فإنّ تحديد الاستراتيجيات الخطابية لا يتوقّف عند هذا الحدّ فقط بل يهتم أساسا بوصف كيفيات تناولها والتعامل معها لأنّ الإستراتيجية الخطابية هي أوّلا وأخيرا أساليب مسطّرة يتمّ من خلالها استثمار تلك الإمكانيات الخطابية أو الاختيارات، مما يعني أنه مفهوم يقوم أساسا على مبدأ الاختيار وهو« قانون حجاجي عام يعني الاختيار الدقيق والواعي لدقائق الخطاب قبل قضاياه الكبرى»[2]، ونظرا لأهمية هذا المبدأ فقد أورد عبد القاهر الجرجاني في كتابه «دلائل الإعجاز» فصلا خصّه للحديث عن أن امتياز العبارة يكون بالتأثير الذي تمارسه، ومما ورد فيه قوله:« لا يكون لإحدى العبارتين مزيّة على الأخرى حتى يكون لها في المعنى تأثير لا يكون لصاحبتها»[3] وهذا التأثير يستند أساسا إلى مبدأ الاختيار. ووفقا لهذا الأخير يمكن النظر إلى الإستراتيجية الخطابية على أنها« فعل الذات(فردية أو جماعية) التي تعمل على اختيار مجموعة من العمليات اللّغوية»[4]. هذا وقد حاول شارودو توضيح المفهوم في إطار الفعل اللّغوي حيث يرى« أن تشكيل بنية فعل لغوي ما تستلزم بعدين أساسيين: يتعلّق الأوّل بالمعطيات التي يجب أن تكون كافية حتى يمكن للفعل أن يتحقّق، أما البعد الثاني فهو بعد الإستراتيجية التي تقابل مجموع الاختيارات الممكنة التي تسمح للذوات الفاعلة بإخراج الفعل اللّغوي»[1].

والسّؤال المطروح بعد ذلك: هل استثمار وتوظيف العناصر الخطابية يكون لغاية مقصودة أم أنّ الأمر لا يعدو محض صدفة تسمح لتلك الاختيارات الإستراتيجية بإنشاء بناء خطابي متناسق العناصر؟

إذا كان فوكو يرى أنّ الإستراتيجية الخطابية هي« كيفيات في التعامل مع الخطاب وتناوله» أوهي « أساليب مسطّرة للشروع في توظيف إمكانيات الخطاب» فإنّ مفهومها هذا لا يختلف مع اعتبارها« المسلك المناسب الذي يتّخذه المرسل للتلفظ بخطابه، من أجل تنفيذ إرادته، والتعبير عن مقاصده، التي تؤدّي إلى تحقيق أهدافه، من خلال استعمال العلامات اللّغوية وغير اللّغوية، وفقا لما يقتضيه سياق التلفظ بعناصره المتنوعة، ويستحسنه المرسل»[2]

---

[2] – سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي القديم من الجاهلية إلى القرن الثاني للهجرة ، بنيته وأساليبه ، ص 102 .
[3] – عبد القاهر الجرجاني ، دلائل الإعجاز في علم المعاني ، ص 218
[4]- P.Charaudeau ,D.Mangueneau , Dictionnaire d’analyse du discours , p549.
[1] - P.Charaudeau ,D.Mangueneau , Dictionnaire d’analyse du discours , p549.
[2] - عبد الهادي بن ظافر الشهري ، إستراتيجيات الخطاب ، ص 62.

؛ أي أنّ الإستراتيجية بأبسط تعريف هي« خطّة في المقام الأوّل للوصول إلى الغرض المنشود»[3].

وبناء على تلك التعاريف فإنّه مفهوم يقوم أساسا بمراعاة ثلاثة أبعاد:

- مراعاة هدف الخطاب.
- مراعاة العناصر السياقية éléments contextuels الي ينتج فيها الخطاب.
- مراعاة العلاقة القائمة بين المرسل والمرسل إليه، حيث تعمل على تجسيد تلك العلاقة .

ومراعاة هذه الأبعاد الثلاثة هو ما بإمكانه أن يفسّر لنا وجهة النظر القائمة على اعتبار الإستراتيجية « جزء من شروط إنتاج الخطاب»[4].

إن هذه المعطيات النظرية تطرح إشكالات على مستوى دراستنا التطبيقية من قبيل: ما هي الكيفيات التي اعتمدها الكميت في إنجاز خطابه؟

لقد أشار فوكو في قوله السابق إلى أنّ الآليات الموظّفة في تناول الخطاب ترتبط ارتباطا وثيقا بمنظومات التكوّن (تكوّن الموضوع، الصيغ العبارية، والمفاهيم) وبكيفية توزّعها في الخطاب، وهي المنظومات التي سبقت الإشارة إليها. وقد لاحظنا من خلال حديثنا عنها أنّها منظومات ساهمت بشكل فعّال في تشكيل بنية الخطاب ومن ثمّة في تمييزه ما دام لكل خطاب كيفية معينة في توظيف العناصر الخطابية. ولكن ما الذي يجعل من كيفيات التعامل مع الخطاب وتناوله تتباين؟

لا شكّ أنّ تحديد الأبعاد التي تقوم عليها الإستراتيجية الخطابية هو العامل في جعل كيفيات التعامل مع الخطاب وتناوله تتباين بمعنى أنّ كيفية توظيف العناصر مبني أساسا على تلك الأبعاد. ومادامت الإستراتيجية الخطابية هي أساليب مسطّرة في توظيف إمكانيات الخطاب فهي مبنية أساسا على قصد تواصليIntention communicatif؛ أي أنها« عملية واعية خطط لها المتكلم بشكل دقيق وباختيار موجّه تحكمه نتائج الخطاب وغاياته الحجاجية»[1]. وبناء على ذلك ما هو الهدف الذي كان يروم الكميت تحقيقه من وراء الاستعانة بتلك الإمكانيات الخطابية خاصة ما يتعلّق بالصيغ العبارية؟ أي ما هو الهدف الذي كان يوجّه عمله في الخطاب؟ وما نوع الإستراتيجية الخطابية التي بنى عليها خطابه في ظلّ تنوع الإستراتيجيات الخطابية؟ إذ همنا في هذا الموضع هو تحديد كيفية تفاعل عناصر الخطاب مع

---

(3) – المرجع نفسه ، ص 53.

(4) - P.Charaudeau ,D.Mangueneau , Dictionnaire d'analyse du discours , p549.

(1) – سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي القديم من الجاهلية إلى القرن الثاني للهجرة ، بنيته وأساليبه ، ص87 .

معنى الخطاب في إطار تداولي يراعي هدف الخطاب وسياق التواصل بوصفه علامة خطابية ذات سلطة كفيلة بالتأويل الحقيقي لدلالات الخطاب.

*- **إستراتيجية الإقناع:** لقد شهد العصر الأموي تعدّدا في المذاهب السياسية حيث كانت المنافسة شديدة على صعيد السياسة، والأمر سيان بالنسبة للأدب بدليل أنّه كان لكل حزب شعراؤه وخطباؤه مما أدّى إلى تعدّد الخطابات الأدبية المذهبية، وانطلاقا من ذلك وبناء على الظروف العامة للعصر الأموي يمكن أن نتوقّع الدّور الذي كان مسندا لكل خطاب من الخطابات السياسية المذهبية بما في ذلك الهاشميات، إنه وبكل بساطة الترويج للمذاهب سواء منها السياسية أو الدينية، حيث أخذ الكميت على عاتقه ومن خلال الهاشميات الترويج لمذهب من المذاهب السياسية التي عرفت في العصر الأموي وهو المذهب الشيعي الزيدي مع ما طبع قصائده من آثار الفكر الاعتزالي، في محاولة منه لاستمالة الآخرين وتعبئة الحشود ممّا جعله يتقمّص دور الداعية الذي يحاول التأثير في المتلقي وإقناعه بما هو مقتنع به أو على الأقلّ حمله على الإذعان، ويتوقّف نجاحه في تحقيق الهدف أو إخفاقه على الإستراتيجية الخطابية التي يستند إليها والتي ينظر إليها في هذا المقام كأداة لتبرير موقفه وتمرير خطابه السياسي، مما يجلي لنا بوضوح أنّ إستراتيجية الإقناع هي الإستراتيجية التداولية المهيمنة على الهاشميات، ولكن ما الذي يجعل هذا الخطاب يحتمل الإقناع والحجج؟ ينبغي في هذه الحالة أن« ينظر محلّل الخطاب في الشروط التي تجعل الخطاب ذا حجّة، أي الإبانة عن السياق الذي يجعل الخطاب مشروعا وفعّالا. منزلة المشاركين في التخاطب وطبيعة الإطار المكاني و الزماني يلعبان دورا أساسيا »[1]، وهذا الكلام يسوق في الحقيقة للحديث عن الدواعي المختلفة لتوظيف هذه الإستراتيجية في الخطاب، وهي دواعي نحصرها في النقاط التالية:[2]

- أن تأثيرها التداولي في المرسل إليه أقوى، ونتائجها أثبت، لأنها تنبع من حصول الاقتناع عند المرسل إليه.
- تمايزها عن الإستراتيجيات المتاحة الأخرى، مثل الإستراتيجيات الإكراهية لفرض قبول القول أو ممارسة العمل على المرسل إليه.
- من شروط التداول اللّغوي شرط الإقناعية، إذ يغدو هو الهدف الأعلى لكثير من أنواع الخطاب.

---

[1] – دومينيك مانغونو ، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب ، ص 12 .
[2] - عبد الهادي بن ظافر الشهري ، إستراتيجيات الخطاب ، ص 445 ، 447 .

– شمولية هذه الإستراتيجية إذ تمارس على جميع الأصعدة.

– استباق عدم تسليم المرسل إليه بنتائج المرسل أو دعواه.

وبناء على ذلك يمكن القول أن توظيف إستراتيجية الإقناع في الهاشميات كان تلبية لما يستدعيه مقام الدعوة على أساس أن الكميت كان داعية إلى مذهب سياسي، كما كان خطيبا، ومن خلال حديثنا عن الصيغ العبارية اتّضح لنا اعتماده على تقنيات فنّ الخطبة وما يستدعيه هذا الأخير من التأثير في المتلقي بغاية إقناعه. كما أن للإستراتيجية علاقة وثيقة بالخلفية المرجعية للخطاب، حيث غدا تحديد هذه الأخيرة وتحليلها شرطا أساسيا في اختيار الإستراتيجية الخطابية بالنسبة للكميت، لأن طبيعة السياق الذي يؤطّر للهاشميات كان من ضمن العوامل التي فرضت هذا النمط من الإستراتيجية باعتبارها« هي الإستراتيجية الأصلح في خضم الصراعات والمناقشات»[1] أو الخطابات ذات التوجّهات المذهبية أين يغدو الإقناع مطلبا ضروريا، كما هو الحال بالنسبة للهاشميات باعتبارها خطابا سياسيا إيديولوجيا .

وعلاوة على هذين العاملين المساهمين في استدعاء إستراتيجية الإقناع فإن هناك عاملا آخر يتمثّل في هدف الخطاب، حيث أن قيام الهاشميات على مجموعة من الخيارات الفكرية وثيق الصّلة بهدف الخطاب أي« بالوظيفة التي على الخطاب أن يلعبها داخل حقل ممارسات غير خطابية»[2]، إذ المعلوم أنّ الهاشميات كان لها دورا فعّالا على صعيد الممارسة السياسية وهي وظيفة تتجلّى لنا من خلال المضامين الفكرية ثم من خلال الصيغ العبارية والمنظومة المفاهيمية، أي من خلال جملة الاختيارات الإستراتيجية التي استعان بها الكميت للتدليل على موضوعه وعلى قصده التواصلي وهو الإقناع، وتسمية هذه الإستراتيجية كذلك دليل على هدف الخطاب. فالأفكار التي عرضها الكميت في هاشمياته لم يعرضها لمجرّد العرض والتوضيح ذلك أن« لكل خطاب هدف ينشده وغاية يرمي إليها فهو ينشد الفعل في المتلقي ويروم التأثير فيه وتوجيه أفكاره وسلوكه الوجهة التي يريد»[3].

وللقيام بذلك الفعل التأثيري Acte perlocutoire لدى المتلقي مما يقع تحت الصنف الثالث من أنواع الأفعال التي أشار إليها أوستن فقد اعتمد الكميت على مجموعة من الآليات الخطابية التي تصوغ موقفه وتجسّد إستراتيجية الإقناع لديه مما يندرج ضمن الحجاج بأنماطه و

---

(1) - عبد الهادي بن ظافر الشهري ، إستراتيجيات الخطاب ، ص 459 .

(2) – ميشال فوكو ، حفريات المعرفة ، ص 63.

(3) – سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي القديم من الجاهلية إلى القرن الثاني للهجرة ، بنيته وأساليبه ، ص 70.

تقنياته المختلفة باعتباره« الآلية الأبرز التي يستعمل المرسل اللّغة فيها وتتجسّد عبرها إستراتيجية الإقناع»[4]، مما يعكس الغرض التداولي من الحجاج.

وبناء على نوع الإستراتيجية الخطابية التي تقوم عليها الهاشميات وعلى آلية الإقناع الموظّفة فيها(الحجاج) فإنه يمكن اعتبار الهاشميات خطابا حجاجيا إقناعيا وهذا بالنظر إلى طبيعة التواصل بالخطاب، ويختلف الخطاب الحجاجي عمّا سواه « من جهة هدفه...فإذا كان قصده معلنا واستدلاله واضحا وأفكاره مترابطة فلأنه يحرص كل الحرص على الإقناع: إقناع المتلقي بوجهة نظره أو طريقته في تناول الأشياء، بل قد يحاول حمله على الإذعان دون اقتناع حقيقي فهو نصّ يلزم صاحبه على نحو صارم بما جاء فيه بل يورّطه بشكل واضح جليّ »[1]

.

*- **البنية الحجاجية في الهاشميات:** يمكن النظر للحجاج على أنه فعالية خطابية تقوم في جوهرها على عرض فكرة ما أو الاعتراض عليها، إذ يعمد المرسل من خلال ذلك إلى تحصيل الإقناع لدى المتلقي بإثبات الفكرة المعروضة أو إبطالها وهذا ما تستدعيه طبيعة المجال التداولي ومقتضياته التفاعلية، وعلى هذا الأساس ينظر للحجاج على أنّه« فعالية تداولية جدلية»[2].

ومادام هدف الكميت في هاشمياته هو الإقناع فقد قدّم قصائده في قالب حجاجي، لأنّها قصائد قالها أساسا في الاحتجاج لبني هاشم على خصومهم، ونظرا لتفرّدها على مستوى المحاججة فقد قيل عنه أنّه« ما فتح للشيعة الحجاج إلا الكميت»[3]، كما قيل عنه كذلك أنّه « أخرج الشعر من أبوابه القديمة إلى باب جديد، هو باب التقرير والاحتجاج للعلويين والدفاع عنهم»[4]، حتى عدّت هاشمياته بذلك « حجاج وجدال في مسألة الهاشميين»[5]. وإذا كان الأمر كذلك فما الذي كان يستدعي منه الحجاج؟ أيّ ما الذي خوّل له توظيفه لا وبل تركيز اهتمامه عليه؟

هي جملة أسباب يمكن أن نحصرها في النقاط التالية:

---

[4] ــ عبد الهادي بن ظافر الشهري ، إستراتيجيات الخطاب ، ص 456.
[1] ــ سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي القديم من الجاهلية إلى القرن الثاني للهجرة، بنيته وأساليبه، ص 25 ،26 .
[2] ــ طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ط02، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2000.ص65.
[3] ــ السيوطي ، شرح شواهد المغني ، القسم01 ، ص 38.
[4] ــ شوقي ضيف ، التطوّر والتجديد في الشعر الأموي ، ص 276.
[5] ــ المرجع نفسه ، ص 276.

– ما فرضته طبيعة الظروف العامة للعصر الأموي لاسيما ما تعلّق بتعدّد المذاهب السياسية والفرق الدينية وذيوع روح المنافسة بينها وتباين الأهداف النفعية لها، مع ما تستدعيه المسائل الخلافة من حجاج.

– ما كان يستدعيه مقام الدعوة السياسية إذ هو بصدد الانتصار لمذهب سياسي والترويج له.

– ما أصاب العقل العربي في هذا العصر من تطوّر على مستوى الجدل والاحتجاج، ومن هذه الناحية ينظر للحجاج على أنّه تعبير عن التطوّر العقلي.

– ما فرضته طبيعة الثقافة الاعتزالية التي كان عليها الكميت، وما استفاده عن طريق المناظرات الكلامية من طرق احتجاج.

وعلى العموم يتمظهر الحجاج في الهاشميات عبر مستويات مختلفة بما ينطوي عليه كل مستوى من آليات حجاجية مختلفة تقوم عليها إستراتيجية الشاعر في الخطاب، وهذه المستويات هي:

– الحجاج على المستوى الديني
– الحجاج على المستوى اللّغوي والبلاغي
– الحجاج على المستوى العقلي
– الحجاج على المستوى الموسيقي

أ– مستويات الحجاج

1– الحجاج على المستوى الديني: يقوم هذا النمط من الحجاج عنده على المدح الديني للرّسول صلّى الله عليه وسلّم، حيث كان يقرن حبّه لآل الرّسول بالنبيّ عليه السّلام، أي الإشادة بمصدر بني هاشم وبعترته الطاهرة، وبالتالي فقد اتّخذ من النسب أو من القرابة حجّة وسندا في الانتصار لبني هاشم ، وهذا ما تمثّله الأبيات التالية:[1]

فهم الأقربون من كل خير	وهم الأبعدون من كل ذمّ
أسرة الصادق الحديث أبى القا	سم فرع القدامس القدّام
خير حيّ وميّت من بني آ	دم طرّا مأمومهم و الإمام
ذو الجناحين وابن هالة منهم	أسد الله و الكميّ المحامي

[1] – ديوان الكميت ، ص 498 ، 502 .

بل إنه كان يرى في حبّهم واجبا محتّما وكفارة للذنوب والخطايا، ويظهر ذلك في معظم قصائده ، نذكر منها قوله في بائيته الأولى:[2]

إلى النفر البيض الذين بحبّهم	إلى الله فيما نابني أتقرّب
بني هاشم رهط النبيّ فإنّني	بهم ولهم أرضى مرارا و أغضب
أأسلم ما تأتي به من عداوة	و بغض لهم لا جير بل هو أشجب
ستقرع منها سنّ خزيان نادم	إذا اليوم ضمّ الناكثين العصبصب
فمالي إلا آل أحمد شيعة	و مالي إلا مشعب الحقّ مشعب

فما جدوى الكميت من هذه المزاوجة بين مدح بني هاشم ومدح الرّسول صلّى الله عليه وسلّم سوى استثارة عاطفة المتلقي قبل إقناع رأيه. والأمر سيان عندما نجده يتحدّث عمّا ألمّ بآل البيت من نكبات فهو حديث يهدف إلى التأثير في عاطفة المتلقي بقصد إظهار التعاطف مع آل البيت والنقمة على بني أمية.

وعلاوة على اتّخاذه مبدأ القرابة كحجّة في الانتصار للهاشميين فقد استند كذلك إلى القول بمبدأ الوصية مستشهدا على صحة ما ذهب إليه بالإحالة إلى مضمون بعض الأحاديث النبوية بما يعينه الانتصار لقضيته السياسية ، كما يظهر في قوله:[1]

و أصفاه النبيّ على اختيار	بما أعيى الرفوض له المذيعا
ويوم الدوّح دوح غدير خمّ	أبان له الولاية لو أطيعا

ومن الحجج التي تندرج تحت هذا النمط من الحجاج والقائمة أساسا على الانتصار للهاشميين هو تصويرهم من منطلق عالم الفضائل الدينية والأخلاقية التي سلبها الأمويين، بما نسبه لهم من محاسن دنيا ودين حتى لا يدع منفذا للشكّ في أولويتهم بالخلافة.

وعلاوة على هذه الحجج فقد استعان الكميت في تقريره حقّ الهاشميين في الخلافة بطريق النصّ القرآني، وقد تمّ ذلك بالاستناد إلى ما تحتمله بعض الآيات القرآنية من تأويلات تخدم أغراض الشيعة بحيث لا يمكن لأحد أن يتأوّلها في غيرهم، ونمثّل لذلك بقوله:[2]

وجدنا لكم في آل حاميم آية	تأوّلها منا تقيّ و معرب
وفي غيرها آيا وآيا تتابعت	لكم نصب فيها لذي الشكّ منصب

---

[2] – المصدر نفسه ، ص 514 ، 517 .
[1] – ديوان الكميت ، ص 623.
[2] – المصدر نفسه ، ص 521 ، 522.

فهو هنا يشير إلى ما ورد في سورة الشورى قوله تعالى:«لاأَسْأَلُكُم عَلَيْهِ أَجْرًا إلاَّ المَوَدَّة فِي القُرْبَى»الشورى/23، وقوله تعالى في غيرها:« إنَّما يُريدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمْ الرِّجْسَ أَهْلَ البَيْتِ ويُطَهِرَكُمْ تَطْهِيْرًا»الأحزاب/33، وقوله تعالى:«وآتِ ذَا القُرْبَى حَقَّهُ»الإسراء/26 .

وبالتالي فقد حاول الكميت من خلال هذا المستوى من الحجاج التدليل على أحقية الهاشميين في الخلافة وحدهم دون غيرهم.

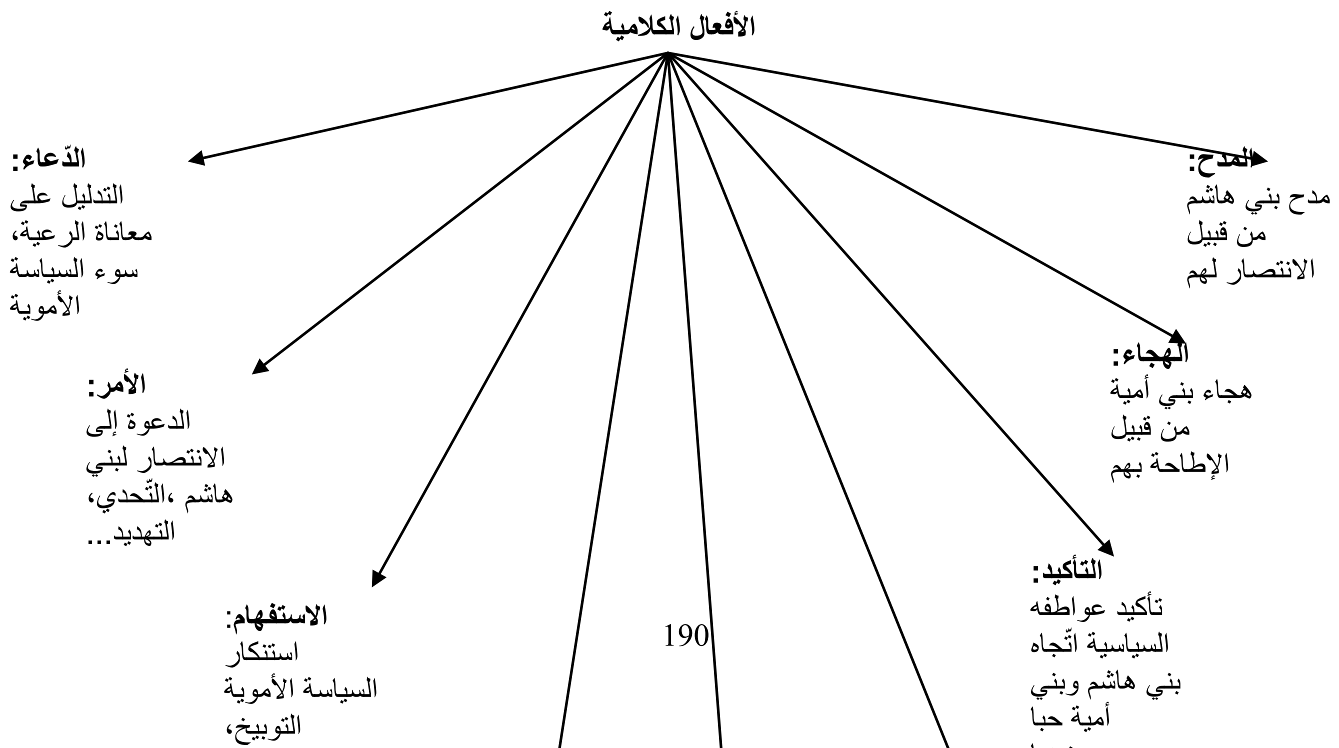
2– الحجاج على المستوى اللّغوي والبلاغي: يرتكز هذا النمط من الحجاج على مجموعة من الآليات اللّغوية والبلاغية البارزة التي استعان بها الكميت في عملية الإقناع بما تنطوي عليه من طاقة حجاجية بإمكانها النفاذ إلى المناطق الفكرية والشعورية للمتلقي، وعلى هذا الأساس فإنّ أهمية الوسائل البلاغية على اختلاف أنواعها« تكمن فيما توفّره للقول من جمالية قادرة على تحريك وجدان المتلقي والفعل فيه»[1]، وهذا بناء على المسلّمة القائلة أن « ليس الهدف الأوّل للّغة هو هدف الفهم والتمثيل، بل هو ممارسة لتأثير فعلي للواحد في الآخر»[2]. وبحكم أننا تعرّضنا لتلك الآليات أثناء تعرّضنا لدراسة الصيغ العبارية فإنّنا نختزلها في هذا الموضع في النقاط التالية:

– توظيف العديد من الصور البيانية كالاستعارة والكناية والتمثيل التي تنطوي على أبعاد تداولية تستهدف التأثير في المتلقي باعتبارها من أفانين الإثارة والإيهام والإغراء، خاصة وأنّ التعبير بواسطتها هو خرق لبعض حكم الحديث كما صاغها غرايس، وهو خرق كما سبق وأن قرّرنا ينطوي على أبعاد تداولية، ثم إنّها تقع في مستوى الكلام الضمني الذي لجأ من خلاله الشاعر إلى التعبير عن القصد بعدم الإفصاح« ليكون عدم الإفصاح أقوى حجّة من الإفصاح»[3]، غير أن ما ينبغي أن نشير إليه بخصوص التعبير الضمني في هذا الموضع أنّه لم يكن من قبيل الخوف من الرّقابة أو البطش الأمويين، فلو كان في الأمر ما يستدعي الخوف لما وجدناه يجهر بعدائه وهجائه للسلطة، والحقيقة أنّ هذه الصيغ العبارية الضمنية الواقعة في هذا المستوى من الخطاب قد وردت من قبيل التأثير في المتلقي بتقريب الصورة، مما يدعم بعدها الحجاجي.

– الاستعانة بتوظيف محسّنات بديعية مختلفة كالإرصاد والتقسيم والموازنة والترصيع والطباق والجناس التي ساهمت في تشكيل البنية الدلالية و الحجاجية للهاشميات.

(1) – سامية الدريدي ، الحجاج في الشعر العربي القديم من الجاهلية إلى القرن الثاني للهجرة ، بنيته وأساليبه، ص 120.
(2) – فرانسواز أرمينكو ، المقاربة التداولية ، ص 23 .
(3) – عبد الهادي بن ظافر الشهري، إستراتيجيات الخطاب، ص 492 .

– توظيف أسلوب التكرار بأنماطه المختلفة ونماذجه المتعدّدة لم يرد اعتباطا، وإنّما هو أداة فنية مقصودة تعكس إلحاحا على الفكرة وتوكيدا لها في محاولة تثبيتها في ذهن المتلقي.
– توظيف صيغ خاصة في افتتاح القصائد وهي صيغ تلائم بين السياق والقول، وما ارتبط بها من أسلوب التدريج في عرض الأفكار مما هدفه استمالة المتلقي بغية حمله على الإذعان أو الاقتناع، وهذا ما جعلها لا تنفصل عن البنية الحجاجية للهاشميات.
– الأمر سيان بالنسبة لصيغ الاختتام التي تدعم هي الأخرى الطاقة الحجاجية للخطاب بما تتضمّنه من مقاصد خفية، بحكم أنّ الكميت لم يجعل وصفه لمشاق الرحلة طمعا في نيل العطاء وبيان الاستحقاق في التقريب والإحسان وهو الذي يهمّه الوصال، بل ليقيم تماثلا بينه وبين المطي مع التدليل على معاناة بني هاشم.
– الاستعانة بتوظيف العديد من الأساليب الإنشائية خاصة الاستفهام باعتبارها أفعالا لغوية تتضّمن قوى إنشائية. وهذه الأساليب تندرج في إطار الكلام الضمني على أساس أنّ القصد فيها لا يتّضح مباشرة وإنّما يحتاج إلى عمل ذهني للاستدلال عليه، مما جعلها لا تنفصل عن البنية الحجاجية وعن إستراتيجية الإقناع. وعلاوة على هذه النماذج من الأفعال الكلامية ذات الأثر الحجاجي مما يندرج ضمن أفعال الممارسة exercitifs فإنّ هناك نماذج أخرى من أفعال الموقف comportatifs والعرض expositifs التي تجسّدها أفعال المدح والهجاء والوصف والتصريح والتأكيد والنفي، توجّه بها الكميت لإثارة مشاعر المتلقي من حبّ وكره وإشفاق وسخط... حسب ما يستدعيه السياق. وقد عكست القصائد ذاك الصراع في المجتمع عبر صراع التراكيب من خبر وإنشاء وإثبات ونفي، ويمكن تمثيل هذه النماذج من الأفعال الكلامية وما تحمله من مضامين إنشائية في الخطاطة التالية:



3- الحجاج على المستوى العقلي: يقوم هذا النمط من الحجاج على النظر العقلي والقياس المنطقي باعتباره بنية أساسية في الحجاج، ويظهر هذا النمط جليّا في تأييده حقّ بني هاشم في وراثة الخلافة عن النّبي ومعارضة بني أمية في ادّعائهم وراثتها، وهو احتجاج قائم أساسا على الإقناع العقلي بحكم بنائه على القياس المنطقي الذي يمثّله الشكل التالي:

الخلافة ميراث ⟵ الرّسول لا يورّث ⇔ الخلافة حقّ بني أمية ⇐ نفيها عن بني هاشم.

الخلافة ميراث ⇐ الرّسول يورّث ⇔ الخلافة حقّ بني هاشم ⇐ نفيها عن بني أمية.

أو بتعبير آخر:

مقدمة1	⟵	النتيجة1	⟵	مقدمة2	⟵	النتيجة2
الرّسول لا يورّث		الخلافة حقّ بني أميّة		الرّسول يورّث		الخلافة حقّ بني هاشم

وهذين الشكلين تجسّدهما الأبيات التالية:[1]

و جدنا لكم في آل حاميم آية   تأوّلها منا تقيّ و معرب

وقالوا ورثناها أبانا و أمّنا   وما ورّثتهم ذاك أم ولا أب

ولكن مواريث ابن آمنة الذي   به دان شرقيّ لكم و مغرّب

يقولون لم يورث ولولا تراثه   لقد شركت فيه بكيل و أرحب

فإن هي لم تصلح لحيّ سوا هم   فإنّ ذوي القربى أحقّ وأقرب

فمن خلال هذه الأبيات تتجلّى لنا مزاوجة الكميت بين الحجاج العقلي والديني، مما يدلّنا دلالة صريحة على أنّه قد اتّخذ لهذا الإقناع «طرقا ثابتة لا يحيد عنها، فهو يستعين بالنظر العقلي المحض، كما يستعين بآي القرآن الكريم، وما يقرّره من حقّ الأقربين»[2]. وعلى هذا الأساس فإنّ الهاشميات تنهج منهجا عقليا باعتبارها صادرة عن ذوق عقلي هو المذهب

---

[1] – ديوان الكميت ، ص 521 ، 528.

[2] – شوقي ضيف ، التطوّر والتجديد في الشعر الأموي ، ص 277.

الكلامي بما حصّله أصحابه من مقدرة كبيرة على الاستدلال كانت تهدف عند الكميت إلى الإقناع العقلي والعاطفي معا، بمعنى أنّه قد تجاوز التعبير عن العاطفة إلى التعبير عن العقل.

وعلاوة على هذا الحجاج المنطقي فقد لجأ الكميت إلى اعتماد حجج مبنية أساسا على الواقع المعيش، وهو واقع تظهر ملامحه جلية من خلال ما عرض له من أحوال سوء السياسة الأموية كانتشار الجور والجوع والقتل والتشريد والاضطهاد... وهذه الأحوال السيّئة نراها تظهر بوضوح عند لجوء الكميت إلى المقابلة بين سياسة الأمويين ونظرائهم الهاشميين.

4- الحجاج على المستوى الموسيقي: يقوم هذا المستوى من الحجاج على توظيف آليات مختلفة تتمثّل في التكرار الإيقاعي الناجم عن تكرار ألفاظ ذات صيغ متشابهة وإيقاع موحّد ناجم عن تماثل الفواصل أو تقاربها مع تماثل الحركات، هذا إضافة إلى التكرار على مستوى القافية، وما ولّدته المحسّنات البديعية من أثر في تشكيل البنية الإيقاعية. وتبعا لذلك فقد جاءت القصائد مثقلة بالإيقاعات الداخلية التي حاول الشاعر من خلالها أن يستميل المتلقي ويشدّ الأسماع التي من عادتها الطرب إلى كل ما هو إيقاعي. وفي هذا السياق يتمّ النظر إلى تلك الآليات كوسيلة إغراء واستمالة للنفاذ إلى عوالم المتلقي.

وبناء على ذلك فإذا كانت غاية الكميت في هاشمياته هي الإقناع فإنّ توظيفه لهذه الآليات جعله يؤدّي تلك الغاية في تركيب شعري حفيف. وبالنظر إلى ذلك فإنّ هذا المستوى من الخطاب يلعب دورين أساسيين: دور إمتاعي، وآخر إقناعي، وليس ذلك بغريب حيث يمكن أن« تزدوج أساليب «الإقناع» بأساليب «الإمتاع» فتكون، إذ ذاك، أقدر على التأثير في اعتقاد المخاطَب وتوجيه سلوكه لما يهبها هذا الإمتاع من قوة في استحضار الأشياء ونفوذ في إشهادها للمخاطَب»[1].

انطلاقا من هذه المستويات المتكاملة تتجلّى لنا الطاقة الحجاجية للخطاب وقدرته الإقناعية، وقد لمسنا من خلالها ذاك التنوّع الحاصل على مستوى الحجاج والآليات الموظّفة للتدليل عليه، وهو تنوّع ناجم عن مبدأ الاختيار حسب ما يتطلبه السياق، إذ موقف الكميت في خضم تعدّد المذاهب السياسية وصراعاتها فرض عليه ضرورة التسلّح بكل الإمكانيات الخطابية بغية تحقيق الهدف من الخطاب وهو الإقناع بمذهبه السياسي، وعلى هذا الأساس نجده يزاوج في حجاجه بين التصريح والتلميح بالقصد، حيث تظهر استعانته بإستراتيجية التلميح للتعبير

---

[1] ــ طه عبد الرحمن ، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ، ص 38.

عن بعض المقاصد وهي« الإستراتيجية التي يعبّر بها المرسل عن القصد بما يغاير معنى الخطاب الحرفي، لينجز بها أكثر مما يقوله، إذ يتجاوز قصده مجرّد المعنى الحرفي لخطابه، فيعبّر عنه بغير ما يقف عنده اللفظ مستثمرا في ذلك عناصر السياق»[1] على نحو ما تصوغه الصور البيانية والأساليب الإنشائية.

وعلى العموم فإن كانت غاية الكميت في هاشمياته هي الإقناع فهي غاية نسجها باللّغة والصورة والمنطق والإيقاع ساعيا من وراء ذلك إلى الإقناع العقلي والعاطفي معا، وبالتالي فقد« أدخل الكميت الإقناع والمحاججة في أشعاره محيطا بها عاطفة قوية تجعل الإقناع ذاته شعرا»[2].

وإن كانت هذه المستويات الحجاجية تعكس الطاقة الحجاجية للهاشميات فإنّها تعكس كذلك قدرة الكميت على مصاولة خصومه و إدماغه رأيه بالحجج القاطعة في سبيل نظرية سياسية آمن بها، وإن كان الأمر كذلك فإنّ هناك من ربط مسألة الحجاج في الهاشميات بالنزعة الخطابية.

*- **الهاشميات بين النزعة الشعرية والنزعة الخطابية:** تعدّ الهاشميات أوّل ديوان شعري يصوغ اتّجاها مذهبيا في قالب شعري يدلّ عنوانه على منحاه مما جعلها أشبه بالمقالة المذهبية منها إلى دواوين الشعراء التي ألّفت حتى تلك الفترة، وإن كانت عناية الكميت فيها موجّهة أساسا إلى الترويج لمذهبه السياسي فقد اتّخذ الشعر وسيلة لبلوغ تلك الغاية؛ بمعنى أنّ الهاشميات كانت مبنيّة على فكرة محدّدة تهدف إلى غاية معينة، ولذلك فهي قصائد بنيت أساسا على إستراتيجية الإقناع التي فرضت على الشاعر توظيف العديد من الآليات الحجاجية بغية تحصيل ذاك الأثر التداولي بنوعيه سواء تعلّق الأمر بالإقناع العقلي أو العاطفي. وعلى هذا الأساس يكون الكميت قد « أخرج الشعر من أبوابه القديمة إلى باب جديد، هو باب التقرير والاحتجاج للعلويين والدفاع عنهم»[3].

لقد نظّم الكميت هاشمياته بطريقة جديدة لم تكن مألوفة عند الشعراء كونه لم يكتف بالتعبير عن الشعور و العواطف بل عبّر عن الفكر أيضا، حتى أنّه قد اتّخذ من الإقناع العاطفي أداة للإقناع العقلي، بمعنى أن كل الآليات الحجاجية التي كانت موجّهة للإقناع العاطفي و تستهدف الإذعان أو الإقناع بمذهبه السياسي هي بؤرة الاحتجاج في الهاشميات،

[1] ــ عبد الهادي بن ظافر الشهري ، إستراتيجيات الخطاب ، ص 370 .
[2] ــ ابتسام مرهون الصفّار ، آفاق الأدب في العصر الأموي ، ص 125 .
[3] ــ شوقي ضيف ، التطوّر والتجديد في الشعر الأموي ، ص 276 .

مفادها أحقية وأولوية الهاشميين بالخلافة دون غيرهم ما دامت الخلافة ميراث النبيّ. فكل ما في الهاشميات من مفاهيم وصيغ عبارية هو من قبيل الاحتجاج للهاشميين.

والملاحظ أنّ تقرير حقّ بني هاشم قد تمّ بنفس الكيفية التي كان ينتهجها المتكلمون في طرق احتجاجهم، وقد تنبّه القدماء إلى كون الهاشميات منظومة بطريقة مباينة لما ألفه الذوق العربي، ولعلّ هذا ما قاد طائفة من المهتمين بالشعر إلى إخراجها عن دائرة الشعر وتقريبها من الخطابة، فهذا حمّاد الراوية يخاطب الكميت قائلا:« إنما شعرك خطب»[1]، وهذا بشار ينفي شاعرية الكميت في هاشمياته بقوله:« ما كان الكميت شاعرا»[2]. وما يستفاد من هذين القولين أنّ الكميت لم يعن– في هاشمياته– بفنّه كشاعر وإنما كداعية يدعو إلى مذهب سياسي، أي أنّه« لم يعن بفنّ التعبير والتصوير وإنّما كان همّه فنّ الاحتجاج»[3].

وبالتالي فإنّ الدافع إلى نفي صفة الشعر عن الهاشميات هو أنّها جاءت منظومة بطريقة لم يألفها الذوق العربي آنذاك ولذلك لم يستصغها، وهي طريقة كانت تستقي من منابع عقلية دلّ عليها قول الجاحظ:« ما فتح للشيعة الحجاج إلاّ الكميت»[4]، وما روي عن الكميت من أنّه « أوّل من ناظر في التشيّع»[5].

واللافت للانتباه في قول حمّاد الراوية أنّه وإن كان ينفي صفة الشعر عن الهاشميات إلاّ أنّه يقرنها بجنس أدبي آخر هو الخطبة، والسّؤال الذي يفرض طرحه في هذا المقام ما علاقة الهاشميات بفنّ الخطابة ؟ وما الذي حمل حمّاد وأقرانه على قرن الهاشميات بالخطبة ؟

من المعلوم لدينا أنّ الكميت كان يجيد الخطابة وهذا ما أكّدته المصادر القديمة مما جعلهم يجوّزون عليه الاتّهام، وقد ظهر تأثّر الكميت بهذا الفنّ جليا في هاشمياته بوجوه فنية كثيرة« بعضها يتّصل ببناء القصيدة وتسلسل صورها وأجزائها، وبعضها خاص ببناء العبارة وإيقاعها و تكوين الصّور نفسها»[6]، ولعلّ أهمّ وسيلة خطابية استعان بها الكميت في هاشمياته هو التوجّه إلى إثارة عاطفة السامع قبل إقناع عقله مما جعلها تقوم أساسا على الإقناع العقلي والعاطفي معا، وإذا كانت الهاشميات تقوم أساسا على إستراتيجية الإقناع فإنّها الإستراتيجية الأساس التي تقوم عليها الخطابة باعتبارها« هي القدرة على النظر في كل ما يوصل إلى

---

[1] – المرزباني ، الموشّح ، ص 232 .
[2] – المصدر نفسه ، ص 230 .
[3] – النعمان القاضي ، الفرق الإسلامية في الشعر الأموي ، ص 604 .
[4] – السيوطي ، شرح شواهد المغني ، القسم 01 ، ص 38 .
[5] – المصدر نفسه ، القسم 01 ، ص 38 .
[6] – عبد القادر القطّ ، في الشعر الإسلامي والأموي ، ص 279 .

الإقناع في أية مسألة من المسائل»[1] أين تغدو الحجج مطلبا أساسيا، لذا يقرّر أرسطو أنّ« المنهج في الخطابة يستند إلى الأدلة»[2]. ولكن هل مجرّد استعمال الإقناع في الأقاويل الشعرية يخرجها من دائرة الشعر إلى الخطبة؟ وهذا إشكال يقود إلى طرح إشكال آخر يتعلّق باستعانة الأقاويل الخطابية بالتخييل باعتباره من سمات الشعر؟

بالنسبة للقدامى فقد رفضوا الحجاج في الشعر لأنّه يحوّله إلى خطبة، ففي اعتقادهم أنّ مجال الشعر هو العاطفة والانفعال لا العقل، وقد سبقت الإشارة إلى أنّ الهاشميات قد أخرجت الشعر من مجال العاطفة إلى مجال الفكر، ويعدّ حازم القرطاجنّي من أبرز الذين تناولوا العلاقة الجدلية القائمة بين الشعر والخطابة في منهاجه، وهي علاقة يحدّد حازم طبيعتها ويوضّح جوانبها من خلال قوله:« وكما أنّ في الشعراء من يجعل أكثر معانيه وألفاظه مخيّلة لا يعرج على الإقناع الخطابي إلا في قليل من المواضع، وفيهم من يقصد الإقناع في كثير من معانيه لأنّ صناعة الشعر تستعمل يسيرا من الأقوال الخطابية كما أن الخطابة تستعمل يسيرا من الأقوال الشعرية لتعتضد المحاكاة في هذه بالإقناع والإقناع في تلك بالمحاكاة»[3].

فمن خلال هذا القول يوضّح القرطاجنّي أنّ بناء الخطاب على الإقناع وإن كان أصيلا في الخطابة إلا أنّه دخيل على الشعر، كما أنّ بناءه على التخييل وإن كان دخيلا على الخطابة إلا أنّه أصيل في الشعر. ولكن هذا لا يمنع إمكانية المزاوجة بين كلا المبدأين في الصناعة الواحدة. ويحدّد القرطاجنّي الداعي إلى مثل تلك المزاوجة بقوله:« واستعمال الإقناعات في الأقاويل الشعرية سائغ، إذا كان ذلك على جهة الإلماع في الموضع بعد الموضع، كما أنّ التخاييل سائغ استعمالها في الأقاويل الخطابية في الموضع بعد الموضع. وإنما ساغ لكليهما أن يستعمل يسيرا فيما تتقوّم به الأخرى لأنّ الغرض في الصناعتين واحد، وهو إعمال الحيلة في إلقاء الكلام من النفوس بمحلّ القبول لتتأثّر لمقتضاه»[4]. وهذا كان غرض الكميت في هاشمياته مما جعله يقرن العقل بالشعور.

إنّ ما ينبغي أن ننبّه إليه في هذا المقام أنّ عناية الكميت وإن توجّهت صوب الإقناع إلا أنّه لم يغفل الأداء الشعري، كما أنّه لم يغفل التخييل، غير أنّه قرّب الشعر من الخطابة.

---

[1] ــ أرسطو طاليس ، الخطابة ، ترجمة إبراهيم سلامة ، منشأة المعارف ، الإسكندرية ، 1950 ، ص100 .
[2] ــ المصدر نفسه ، ص 94 .
[3] ــ حازم القرطاجنّي ، منهاج البلغاء وسراج الأدباء ، ص 293 .
[4] ــ المصدر نفسه ، ص 361 .

وبناء على هذه المعطيات نخلص للقول أن الهاشميات وإن قامت على المزاوجة بين الإقناع والتخييل إلا أننا لا ينبغي أن نجني عليها بنفي شعريتها، لأن فيها من ضروب صناعة الشعر ما ينفي عليها أن تكون مجرّد خطب، والدليل على ذلك ما سقناه- في الفصل النظري- من أقاويل مختلفة حدّدت القيمة الفنية للهاشميات.

ب- انتظام الإستراتيجية الخطابية

إن الحديث عن الإستراتيجية الخطابية هو حديث يشمل كيفية توظيف إمكانيات الخطاب واستثمارها أي كيفية استغلال الاختيارات الممكنة لانجاز الخطاب وتوضيح هدفه، وبالتالي فهي كيفيات نابعة أصلا عن وعي مسبق بهدف إنتاج الخطاب. ومثلما عني فوكو بالإلحاح على خاصية تبعثر الموضوعات وصيغ التعبير والمفاهيم فقد عني كذلك بالحديث عن كيفية انتظام الإستراتيجية الخطابية لأنّ« المشكل الأساسي بخصوصها هو معرفة كيفية توزّعها في التاريخ»[1]، إذ بقدر ما يمكن العثور على إمكانيات إستراتيجية متماثلة بقدر ما يمكن العثور كذلك على إمكانيات إستراتيجية متباينة تتيح الحديث عن مضامين فكرية متناقضة، وفي هذه الحالة ينبغي وصف الكيفية التي تغيّرت بها تلك الاختيارات الإستراتيجية. وما دام الاشتغال على ديوان الهاشميات فإنّ ما يعنينا هو تحديد كيفية توزّع الاختيارات الإستراتيجية التي يقوم عليها هذا الخطاب. فإذا كانت تلك الاختيارات ترتبط أساسا بحصر المضامين الفكرية وتحديد أشكال العبارات وضبط المفاهيم وكيفية توظيفها، فإنّ الهاشميات تتمحور حول فكرة أساسية هي الإقرار بأحقية البيت الهاشمي وعلى وجه التحديد العلوي، ونظرا لخصوصية الموضوع إذا ما نظرنا إليه من زاوية الموضوع العام الذي يتفرّع عنه وهو التشيّع للهاشميين فإنّه يقوم على مجموعة من الاختيارات الإستراتيجية بدءً بالفكرة التي يقوم عليها إلى الأشكال المتباينة للصيغ العبارية ثم المنظومة المفاهيمية التي يستند إليها. وباستقرائنا لتلك العناصر وخاصة منها ما يتعلّق بالموضوع أي الانتصار للعلويين يمكن أن نلحظ ذلك التحوير أو التغيير الذي خضع له ابتداء من انقسام الخطاب الهاشمي على نفسه إلى خطاب علوي وآخر عباسي. وهنا يتمّ الحديث عن هذين الخطابين اللّذين لم يكونا منفصلين بشكل واضح قبل نهاية العصر الأموي إذ لم يبدأ انفصالهما إلا في العصر العباسي حينما استأثر العباسيون بالسلطة، حيث كان من الطبيعي أن لا يحافظ الخطاب الشيعي على صورته التي ارتسمها في العصر الأموي، فإن كان الكميت في هاشمياته قد اتّخذ من هجاء بني أميّة وبيان عيوب سياستهم أداة للترويج

[1] – ميشال فوكو ، حفريات المعرفة ، ص 60.

لمذهبه فإنّ الشيعة من البديهي أن لا يقفوا الموقف نفسه في العصر العباسي والدولة ما هي بدولة بني أميّة، لأنّ نار الخصومة قد استعرت في هذا العصر بين البيتين العلوي والعباسي.

ومن جهة أخرى وانطلاقا من ذينك الخطابين يمكن أن نلاحظ أن الفكرة المحورية التي يقوم عليها موضوع التشيّع للهاشميين قد بقيت محافظة على هوّيتها أي متماثلة، ومعنى ذلك أنه يمكن لبعض المضامين الفكرية التي تنتظم داخل خطاب معيّن أن تتواجد داخل خطاب آخر لينطبق عليها بذلك افتراض فوكو في« أن فكرة محورية ما قادرة على أن تستقطب مجموعة من الخطابات وتشدّ بعضها إلى بعض وتحرّكها ككيان عضوي واحد، له حاجياته وقوّته الداخلية وطاقاته في البقاء والاستمرار»[1]، غير أن طريقة صياغة الفكرة أو طريقة شرحها وتفسيرها هي التي اختلفت بناءً على اختلاف وجهة نظر كل فريق في حصر الخلافة.

وبالنسبة للمنظومة المفاهيمية فقد خضعت هي الأخرى لبعض التحوير بدءً بمفهوم الخلافة– كما سبقت الإشارة– إذ لم يعد ينظر إليها على أنها من حقّ البيت العلوي بل العباسي بالاستناد دائما إلى مبدأ الوراثة والقرابة اللّذين خضعا بدورهما لتحوير يتوافق ونظرية العباسيين في الخلافة.

وبالتالي نستنتج أنّ نفس الفكرة وهي الانتصار للهاشميين قد صيغت بموضوعين وبخطابين مختلفين وبنوعين من التحليل وبمنظومتين مفاهيميتين وإن كانتا متقاربتين إلا أنهما غير متماثلتين، مما يسمح بالقول أنّ الخطاب العباسي قد قام وإن في جزئيته على إعادة تنشيط لأفكار ومفاهيم سابقة، وفي مقابل ذلك قام بإقصاء أفكار ومفاهيم أخرى. وفي هذا الموضع يأتي الحديث عن نقط انكسار الخطاب التي تتجلّى في شكل نقط تنافر« فقد نكون أمام موضوعين أو نوعين من العبارات أو مفهومين ينتميان إلى نفس التشكيلة الخطابية، وغير قابلين لأن يندمجا داخل نفس المجموعة من العبارات لتناقضهما أو عدم اتّساقهما»[1]. وهذا الكلام نجده يصدق على الخطاب العلوي ونظيره العباسي اللّذين لهما نفس المنطلق بحكم أنهما يتفرّعان عن موضوع واحد ويستندان إلى مفاهيم متقاربة كالوراثة والقرابة، غير أنهما لا يقبلان الاندماج معا نظرا لاختلافهما في بعض الجزئيات كحصر الخلافة أفي البيت العلوي أم العباسي وإن كان حصرا لا يخرج عن البيت الهاشمي. وفي مقابل نقط التنافر تلك ومن وجهة نظر أخرى يمكن الحديث عن نقط تعادل خاصة وأنّ كلا الخطابين يتفرّعان عن حقل السياسة

---

[1] – ميشال فوكو ، حفريات المعرفة ، ص 35 .
[1] – ميشال فوكو ، حفريات المعرفة ، ص 61 .

« فالعنصران المتنافران تكوّنا بنفس الكيفية وانطلاقا من ذات القواعد، وشروط ظهورهما متماثلة، ولهما نفس الموقع وفي نفس المستوى»[2] مما يوضّح مقدار التباعد والتقارب القائم بين الخطابين انطلاقا من مضمونهما الفكري. وبناء على هذا الكلام يمكن القول أنّ منظومة الخطاب الهاشمي قد حافظت على نفس قوانين التكوّن وانطلاقا من ذلك برزت موضوعات جديدة واستحدثت مفاهيم جديدة كما ارتسمت خطابات جديدة.

ومما سبق نستنتج أنّه يمكن لبعض المضامين الفكرية أن يعاد تأليفها من جديد داخل خطابات جديدة مما يسمح بظهور واستحداث عناصر تكون نابعة أصلا من تعديل طرأ على مبدأ الاختيار، حيث يعاد دمج العناصر التي كانت محلّ إقصاء في خطابات سابقة داخل خطابات جديدة تنسجم وإياها، ومن جهة أخرى يمكن لبعض العناصر التي أفرزها خطاب ما(الخطاب الشيعي) أن تحتلّ مكان الصّدارة في خطاب آخر(الخطاب العباسي) وتلعب دورا أوّليا فيه كمفهوم القرابة الذي اعتمده العباسيون في إقرار شرعية خلافتهم. وبالتالي فإن تحوير العناصر أو إقصاءها واستمرارها يكون استجابة لما تتطلّبه كل مجموعة خطابية مثل الخطاب العباسي الذي أقصى المفهوم الشيعي للخلافة، مما قاده إلى تحوير أو إقصاء في المفاهيم خاصة منها ما يتعلّق بالوصية والمهدي ودعوى الوراثة والقرابة، والأمر سيان بالنسبة للهاشميات التي أقصت بعض المفاهيم الشيعية كالرجعة والعصمة وأقامت تحويرا في مفهوم المهدي تماشيا مع طبيعة العقيدة الزيدية التي تتفرّع عنها، وعلاوة على ذلك فقد مارست تحويرا بخصوص أشكال التعبير كما تعكسها لنا صيغ الافتتاح وصيغ الاختتام على وجه التحديد التي لم تحافظ على هوّيتها وموضعها في الوقت الذي لم يحد فيه الكثير من الشعراء آنذاك عن التقاليد الشعرية الجاهلية. أما بخصوص أشكال التعبير الأخرى فهي ممّا أُلِف عند غيره وإن كانت تستمدّ خصوصيتها في التدليل على موضوع الهاشميات. وفي مقابل ذلك هناك علاقة شبه بين موضوع الهاشميات والموضوعات الأخرى المواكبة له وبالأخصّ التشيّع للأمويين، إذ أنّ كلاهما يعبّر عن نظرية سياسية في الخلافة مما جعلهما ينبثقان معا عن مشكل سياسي، كما أنّ هناك تماثل نسبي في المفاهيم، فقد استند الكميت إلى بعض المفاهيم التي تستند إليها الآراء المعاكسة له فتسنّى له بذلك محاربة الخصوم من جنس سلاحهم؛ ونقصد بذلك ما ادّعاه بنو أميّة من وراثة الخلافة عن الرّسول صلّى الله عليه وسلّم، ضف إليه قولهم بفكرة المهدي التي استلهموها من عقائد الشيعة.

---

(2) – المرجع نفسه ، ص 61 .

وبناء على ما سبق يمكن النظر إلى تحديد الاختيارات الإستراتيجية التي يقوم عليها أي خطاب كمستوى من مستويات التمييز بين الخطابات بما في ذلك تمييز الهاشميات كخطاب علوي عن الخطاب العباسي وكذا عن الخطاب الأموي، إذ تمكّننا من الوقوف على نمط العبارات الموظّفة والخاضعة في توظيفها ذاك لهدف الخطاب الذي يفرض كذلك نمطا معيّنا من المفاهيم والصيغ العبارية، وظهور ذلك النمط الخاص من العناصر في مجموعة خطابية ما تابع أساسا لإجراءات الاختيار والإقصاء، إذ يمكن أن تتعرّض بعض العناصر للتوظيف في الوقت الذي قد تقصى فيه أخرى، في حين يمكن للبعض الآخر أن يتعرّض للتحوير والتغيير استجابة لطبيعة كل خطاب وخصوصيته والغاية من إنتاجه، وعليه فإن مبادئ تميّز خطاب ما ترتبط أساسا بتبعثر تلك الاختيارات لا بتحديدها فحسب أي أنّها « مختلف الإمكانيات التي يتيحها الخطاب، والمتمثّلة في بعث أفكار وموضوعات وجدت من قبل، وإحياء استراتيجيات متعارضة، وإفساح المجال لمصالح متعارضة، والقيام بأدوار مختلفة، استنادا إلى ذات المفاهيم المحدّدة»[1].

وبناء على هذه المعطيات نخلص للقول أن تلك الاختيارات الإستراتيجية الكبرى التي تقوم عليها التشكيلة الخطابية محكومة أساسا بالوظيفة المنوطة بالخطاب وخاضعة لمبدأ الاختيار والإقصاء ولذا فإن« التشكيلة الخطابية، لا تشغل كل المساحة الممكنة التي تخوّل لها أنظمة الموضوعات وعباراتها ومفاهيمها الحقّ في اختلالها، ولا تعرض نفسها كاملة، لذا تبقى دوما، وبكيفية أساسية، مليئة بالفجوات، ويعود ذلك لنظام تكوّن اختياراتها الإستراتيجية»[2].

II - ضبط التشكيلة الخطابية

1- تحديد نوع التشكيلة الخطابية

إذا كان من الممكن أن نعثر في فترة تاريخية معيّنة على عدّة تشكيلات خطابية على غرار ما نصادفه في العصر الأموي من عديد التشكيلات التي يمكن أن نحصرها في:

- خطاب الحزب الأموي: الذي يستند إلى نزعة عصبية(عائلية).
- خطاب الحزب الهاشمي: الذي يستند إلى نزعة عصبية(عائلية) و نزعة دينية.
- خطاب الحزب الخارجي: الذي يستند إلى نزعة سياسية.
- خطاب الحزب الزبيري: الذي يستند إلى نزعة قبلية.

---

(1) ـ ميشال فوكو ، حفريات المعرفة ، ص 36.

(2) ـ المرجع نفسه ، ص63 .

والإشكال الذي يطرح بخصوصها يتعلّق برصد التشكيلة الخطابية التي تصنّف ضمنها الهاشميات. فقد يبدو من السهل بالنسبة للبعض القول أنّها تنتمي إلى التشكيلة الخاصة بالحزب الهاشمي، ولكن على أي أساس تمّ هذا التحديد؟ وما قوامه؟ أي ما هو المعيار المعتمد فيه؟ ثم إنّ التحديد بهذا الشكل يطرح إشكالا آخر يتعلّق بنوع التشكيلة الخطابية على أساس أنّ الخطاب الهاشمي كان يتضمّن خطابين أحدهما علويا والآخر عباسيا.

هناك في الحقيقة معطى أساسيا بإمكاننا أن نستند إليه حتى نضبط نوع التشكيلة الخطابية التي تندرج ضمنها القصائد الهاشمية، وهذا المعطى مرتبط بالتحليلات التي أجريناها في العنصر السابق الخاصة بالمنظومات الأربع التي سار فيها تحليلنا للهاشميات، والتي رمنا من خلالها الكشف عن التشكيلة الخطابية التي تفرض وجودها خلف تلك العناصر. وبناء عليها أمكننا أن نستخلص أنّ الهاشميات كخطاب هي انتظام حاصل بين عناصر التكوّن تلك وأشكال انتظامها والقواعد التي خضعت لها، كما أمكننا أن ندرك المنظومة التي وفقها اجتمعت تلك العناصر لتنتج خطابا هاشميا. وقد أطنبنا بعض الشيء الحديث عن منظومات التكوّن لأنها الأساس في تحديد أيّة تشكيلة خطابية، وباستقرائنا لها يمكن القول أنّ كل ما في الهاشميات ينبض بالدعوة لآل هاشم بدءً بالموضوع الذي ينحصر في الانتصار لهم وإقرار حقّهم الشرعي في الخلافة مع اعتبار بني أميّة غاصبين معتدين لذاك الحقّ، إلى الصيّغ العبارية والمنظومة المفاهيمية التي وظّفت أساسا للتدليل على ذاك الموضوع.

ومن خلال ذلك واعتدادا بمفهوم فوكو للتشكيلة الخطابية الذي لا ينفصل عن تحديد منظومة تبعثر العناصر وأشكال انتظامها فإنّ التشكيلة المهيمنة على الهاشميات هي التشكيلة الخاصة بخطاب الحزب الهاشمي، غير أنّه لا يمكن القول أنها كذلك وكفى بل هي تشكيلة خطاب الحزب الهاشمي الشيعي بحكم أنّ الخطاب الهاشمي كخطاب عام كان يحيل في العصر الأموي على الانتصار للهاشميين مع انحياز واضح للبيت العلوي رمز بني هاشم لدى الشيعة، ثم على أساس أنّ تلك العناصر التكوينية هي التي تنضوي من خلالها جملة القصائد في إطار الخطاب الهاشمي الشيعي.

وعلاوة على تلك العناصر الأساسية هناك معطى آخر يمكن أن نستعين به لتأكيد ذلك وهو العقيدة الشيعية الإيديولوجية التي صدرت عنها الهاشميات والتي يمكن أن نلمسها من خلال عقيدة الشاعر ثم من خلال التسمية التي تحملها القصائد قبل العودة إلى مطالعة مضمونها، وهذا بناء على خلفية معرفية مسبقة بالعصر الذي ظهرت فيه الهاشميات تساعدنا

على تحديد دلالة العنوان، إذ بمجرّد أن نقول الهاشميات في العصر الأموي أي أن نضعها في إطارها التاريخي نستنتج بداهة أنّ الأمر يتعلّق بتخصيص الحديث عن بني هاشم، مما يسمح بالنظر إلى العنوان في هذا الموضع كعنصر بنيوي ينمّ عن الاتّجاه الفكري والإيديولوجي،أي عن الطابع العقائدي لجملة القصائد ولصاحبها، وبما أن هناك ارتباطا وثيقا بين العنوان والمضمون(عنونة بالمضمون) فقد تحقّقت بذلك وظيفة المطابقةIdentification باعتبارها« من أهمّ الوظائف التي يمكنها أن تتجاوز بقية الوظائف»[1]. وعلى هذا الأساس ينظر للعنوان على أنّه من المسائل الهامة في تحديد النص الأدبي« فعن طريق العنوان تتجلّى جوانب أساسية أو مجموعة من الدلالات المركزية للنص الأدبي، ومثل هذا قد يحدث في بقية النصوص... مما يجعلنا نسند للعنوان دور العنصر المرسوم سيميولوجيا في النص»[2] خاصة وأنّه في هذه النصوص(القصائد) له ارتباط وثيق بالمضمون.

إنّ الكلام عن ذلك يسوق في الحقيقة للحديث عن الخلفية المرجعية للتشكيلة الخطابية وهي مرجعية تتحدّد بالنظر إلى الحزب الشيعي الذي يقوم أساسا على نزعة سياسية دينية ترتبط بمفهوم الخلافة التي يحصرها في البيت الهاشمي، وإن كان يعمّمها فيه إلا أنّه يختصّ بها البيت العلوي لا بل يجعلها وراثية فيه بالاستناد إلى مبدأ القرابة للرّسول صلّى الله عليه وسلّم رمز بني هاشم. والفكرة بهذا المضمون تستند إلى نزعة عصبية تتجلّى في ذاك التخصيص.

ومنه نستنتج أنّ تلك النزعة الإيديولوجية المتمثّلة في حصر الخلافة في البيت الهاشمي قد شكّلت المرجعية الفكرية للتشكيلة الخطابية الخاصة بحزب الهاشميين في عمومه، سواء أكان شيعيا أو عباسيا لأنها مرجعية ظهرت سيطرتها على كلا الخطابين. وفي مقابل ذلك فإنّ جميع العناصر التي يمكن أن تندرج في إطار نفس التشكيلة الخطابية لم تسمح بها الهاشميات بل فقط ما له علاقة بالخطاب الشيعي انطلاقا من مفهوم الخلافة الذي ينصّ على حصرها في البيت العلوي وإن كانت لا تخرج في عمومها عن البيت الهاشمي، وما ارتبط بذلك من مفاهيم خاصة.

وإذا كنّا نعثر في الهاشميات على تشكيلة خطاب الحزب الشيعي كتشكيلة مهيمنة فقد صادف ظهورها ظهور عدّة تشكيلات أخرى ارتبطت بدورها بالأحزاب المنبثقة عنها. وبناء على

[1] – جيرار جينيت، عتبات(من النص إلى المناص)، ترجمة عبد الحقَ بلعابد، ط01، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2008 . ص78.

[2] – صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، ط 01، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 2004 . ص 277.

ذلك ما هو الموقع الذي استطاعت أن تحتلّه تلك التشكيلة بين مجموع التشكيلات ؟ وما هي وجوه تميّزها عنها؟

2- موقع التشكيلة الخطابية

إنّ تحديد موقع تشكيلة خطابية ما ووجوه تميّزها يكون متبوعا بتحديد التموقعات الإيديولوجية التي تنطوي عليها، ثم إنّ إخضاعها إلى التصوّر التقابلي التفاضلي Conception contrastive سيسمح بتحديد علاقات التفاعل والتعارض والهيمنة التي تقوم بينها وبين مجموع التشكيلات المسايرة لها، كما سيسمح بتحديد الأبعاد الإيديولوجية التي تقوم عليها كل تشكيلة خطابية، والأكثر من ذلك يمكن أن تتحوّل هذه الأخيرة إلى تشكيلة إيديولوجية تعكس أبعادا فكرية وإيديولوجية وتصوغ موقفا معيّنا في فترة تاريخية محدّدة، وهذا ما يمكن أن نلمسه بالفعل مع مجموع التشكيلات الخطابية المتباينة التي أفرزها العصر الأموي، ولعلّه النموذج الأمثل الذي يمكن أن نستوعب به قول بيشو: « بأنّ(كل تشكيلة اجتماعية التي يمكن توصيفها من خلال علاقة ما بين الطبقات الاجتماعية، تستلزم وجود(مواقف سياسية وإيديولوجية ليست من صنع الأفراد، بل هي تنتظم في تشكيلات تقوم بينها علاقات صراع وتحالف وهيمنة)، إنّ هذه التشكيلات الإيديولوجية تنطوي على(تشكيلة أو عدّة تشكيلات خطابية مترابطة تحدّد ما يمكن أو يجب أن يقال يصاغ في شكل خطاب أو خطبة أو هجاء...) انطلاقا من موقف محدّد في صلب ظرف معين»[1]. ومن بين تلك التشكيلات التي أفرزها العصر الأموي والتي تندرج في إطارها الهاشميات لدينا خطاب الحزب الشيعي، فما موقع هذه التشكيلة؟ وما وجوه تميّزها؟

تنطوي الهاشميات على تموقعات إيديولوجية تلعب دورا أساسيا في تحديد أهمية التشكيلة الخطابية لأنها تموقعات كفيلة بتحديد أشكال الصراع في فترة العصر الأموي، خاصة وأنّ الهاشميات ديوان ارتبط بفترة زمنية معينة حاول التأريخ لها لأنه كان وليدها، حيث استطاعت أن تعبّر عن اتّجاه بارز من الاتّجاهات الحزبية التي كانت رائجة في فترة العصر الأموي، كما استطاعت أن ترسم صورة واضحة المعالم عن الصراعات السياسية والاجتماعية التي كانت

---

[1] – دومينيك مانغونو ، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب ، ص 56 ، و , P. Charaudeau , D. Maingueneau
Dictionnaire d’analyse du discours, P 270.

سائدة آنذاك وعن أنماط العصبيات الرائجة. ويمكن تلخيص أشكال الصراع تلك في أربع نقاط أساسية كما نعثر عليها في الهاشميات:

– صراع سياسي بحت حول الخلافة، وهو صراع رئيسي أفرز مجموعة من التيارات السياسية.

– صراع عصبي من نوع العصبية العائلية بين بني هاشم وبني أميّة.

– صراع مذهبي بين الشيعة ، أهل السنة ، والخوارج.

– صراع طبقي ناتج عن التفاوت الاجتماعي بين الطبقة الحاكمة والطبقة المحكومة .

وبشكل محدّد فإنّ الهاشميات تعبّر عن إحدى الاتّجاهات العقائدية و التيارات السياسية التي ظهرت بشكل بارز في العصر الأموي، وعن مفهومها للخلافة ونظرتها للسياسة وموقفها من السلطة، وتلك الأبعاد المضمونية سواء منها الاجتماعية أو السياسية مما تقوم عليه الهاشميات هي ما سعت التشكيلة الخطابية للكشف عنه، مما يجعل للتشكيلة منحيين أحدهما إيديولوجي والآخر اجتماعي؛ حيث يعمل المنحنى الإيديولوجي على إبراز وجهة نظر التيار السياسي وهو الحزب الشيعي، في حين يعمل المنحى الاجتماعي على إبراز أشكال الصراع التي كانت تحكم أو تسود المجتمع الأموي.

وقد استطاعت تلك الأبعاد المضمونية خاصة ما تعلّق بالبعد الإيديولوجي أن تجلي خصوصية الخطاب الشيعي كما تصوغه الهاشميات وتميّزه عن الخطابات الأخرى، في حين استطاع البعد الاجتماعي أن يجلي خصوصية المجتمع الأموي وخصوصية الفترة الزمنية. ولتلك الأبعاد علاقة وثيقة بخصوصية التشكيلة الخطابية مما يعني أنّ تميّز هذه الأخيرة يمكن أن يظهر بالنظر إليها في ذاتها أي من خلال الموضوع الذي تطرحه وكيفية تكوّنه، ثم أساليب التعبير التي توظّفها والمنظومة المفاهيمية التي تستند إليها، كما يمكن أن يظهر من خلال المضامين الفكرية التي تنطوي عليها والإستراتيجية الخطابية التي توجّهها.وللتدليل على أهمية تلك الإمكانيات التي تشغلها تشكيلة ما في إبراز تميّزها وتفرّدها يرى فوكو أنّه « يكون بمستطاعنا إظهار تشكيلة خطابية ما، في فرديتها وخصوصيتها، إذا تمكنّا من تحديد منظومة تكوّن مختلف الإستراتيجيات الموجودة بها»[1]. وهذا ما عملنا على تحديده من خلال الحديث عن منظومات التكوّن أو الاختيارات الإستراتيجية التي استطاعت أن تكشف لنا أنّ التشكيلة الخطابية التي تسمح الهاشميات برصد وجودها لا تشملها هي وحدها بل تتعدّاها بكثير وتتجاوزها من كل جانب.

---

[1] – ميشال فوكو ، حفريات المعرفة ، ص 64 .

وإذا كان تميّز التشكيلة الخطابية يظهر بالنظر إليها في ذاتها أي من خلال الخلفية المرجعية التي تميّزها عن غيرها كما يظهر من خلال التموقعات الإيديولوجية التي تنطوي عليها، فإنّ لعلاقتها بباقي التشكيلات دور في ذلك أيضا؛ على اعتبار أنّها تنخرط في ميدان يرتبط بمجموعة من التشكيلات وتنشئ معها علاقات تشابه وجوار في بعض العناصر، وتباعد واختلاف وتحوّل في عناصر أخرى.

فبالنسبة للتشكيلات الخطابية التي عرفها العصر الأموي فهي تشكيلات كانت تعبّر عن التيارات السياسية التي أفرزتها كما هو الحال بالنسبة لخطاب الحزب الشيعي، فهي تشكيلة سجّلت حضورها القوي على صعيد الحياة السياسية والاجتماعية خاصة وأنها كانت تمارس تأثيرا قويا على الصعيدين، فاستطاعت بذلك أن تنقل الأوضاع العامة للمجتمع الأموي وأن تعكس التحزّب القائم على مستوى السياسة والأدب. وهذا الكلام يمكن تعميمه على باقي التشكيلات الأخرى. والقول بأنها كانت تمارس تأثيرا قويا يعني أنه يمكن تصنيفها ضمن التشكيلات المهيمنة على غرار التشكيلة الخاصة بالحزب الأموي كونه الحزب الحاكم أي الممثّل للدولة، غير أنّ ذلك لم يمنعه من أن يفرض نفسه بالقوة لأنه كان مهدّدا من طرف الأحزاب الأخرى المعادية له. والحقيقة أنّ هذا الكلام لا يشمل التشكيلة الخاصة بالحزب الأموي لوحدها لأنّ كل تشكيلة كانت تحاول أن تفرض نفسها على الأخرى وأن تثبت وجودها وفاعليتها السياسية، وبالتحديد أن تكون تشكيلة مهيمنة. وبحكم أن الحزب الزبيري كان من الأحزاب العارضة في حياة الدولة إذ لم يعمّر كثيرا، وبحكم سياسة القمع التي انتهجت ضدّ الخوارج قبل قيام الدولة الأموية وبعده أين كسرت شوكتهم وتراجع نفوذهم السياسي، فإنّ أهمّ حزبين تربّعا على عرش السياسة في تلك الفترة هما الحزب الأموي ونظيره الهاشمي، والأمر سيان بالنسبة للخطابات المتفرّعة عنهما مما جعل تشكيلتيهما من أكثر التشكيلات الخطابية هيمنة. ثم إنّ السبب في ذلك أيضا هو قيام كلا الخطابين على العصبية التي وجدت في الأوضاع العامة للمجتمع مرتعا خصيبا لها.

وبالتالي فإنّ تشكيلة خطاب الحزب الهاشمي الشيعي المسيطرة على خطاب الهاشميات كانت تندرج ضمن التشكيلات المهيمنة على الساحة السياسية خاصة وأنّ الحزب الشيعي كان يأتي في طليعة الأحزاب المعارضة للسلطة ، ثم إنّه كان يحظى بتأييد شريحة عريضة من أفراد المجتمع ممن كانوا يتعاطفون مع أهل البيت خاصة مع حملة النكبات التي ألمّت بهم طوال العصر، ضف إليه ما يمثّله الانتساب لأهل البيت من قيمة دينية عندهم.

ومن ثمّة يمكن أن نستنتج أنّ قيام هذه التشكيلة على العصبية واستنادها إلى مجموعة من القيم الإسلامية قد منحها الاستمرارية في ظلّ تراجع الخطاب الخارجي والزبيري.

أما عن طبيعة العلاقات التي كانت قائمة بين التشكيلة الخاصة بحزب الشيعة وباقي التشكيلات فهي علاقات صراع إذ لم تكن على وفاق تام بفعل صراع الأحزاب السياسية الممثّلة لها، وقد عكست الهاشميات ضروبا من ذلك الصراع الذي كان قائما بين الحزب الشيعي ونظيره الأموي على وجه التحديد وكذا حزب الخوارج، على أساس اختلافها في المرجعية العقائدية والمفاهيم وتعارض أغراضها ومصالحها التي لم تكن موحّدة مما جعل تشكيلاتها متضاربة. ولكن بالرغم من ذلك فقد لاحظنا من خلال تحليلنا لمنظومات التكوّن أنّ الخطاب الشيعي الممثّل لحزبه وإن كان يستقلّ ببعض العناصر، فإنّ هناك عناصر أخرى كانت تستثمر في خطابات أخرى متباينة المرجعيات دون أن تفقد فاعليتها ودلالتها، أو مع ما كانت تخضع له من تحويرات داخل كل خطاب مما يندرج في إطار مراعاة القواعد التي تبنى عليها كل تشكيلة خطابية من شروط الوجود والتواجد والاحتفاظ والاختفاء والتحوير.

ومن جهة أخرى هي تشكيلات يمكن أن نلمس وحدتها في جانبين، يتمثّل الأول منهما في أنها تشكيلات كانت وليدة التيارات السياسية التي عرفها العصر الأموي فجاءت معبّرة عنها، بمعنى أنها تنتمي إلى حقل خطابي واحد Champ discursif هو التيار السياسي، وهو حقل اشتمل على مجموعة من الخطابات الفرعية مثل خطاب التيار الأموي، والتيار الشيعي... حيث يشكّل كل خطاب منها تشكيلة خطابية قائمة بذاتها، ونظرا لتفاوت الخلفية المرجعية التي تستند إليها كل تشكيلة فقد كان عامل الصراع هو الموجّه لها في محاولة كل منها للاستئثار بشرعية الخطاب، وهذا ما تستدعيه طبيعة الحقل الخطابي، فـ« الحقل ليس ببنية قارّة بل هو بالأحرى لعبة من التوازنات غير المستقرّة بين قوى مختلفة، يحصل أحيانا أن تهتزّ هذه اللّعبة لتتّخذ شكلا جديدا، كما أن الحقل ليس متجانسا:ثمّة دائما مهيمنون ومهيمن عليهم dominants et dominés وتموقعات مركزية وأخرى هامشية تقع على الأطراف، والتموقع (المهيمن عليه) ليس بالضرورة (هامشيا)، بيد أن كل تموقع (هامشي) هو(مهيمن عليه)»[1] مثلما تجسّد ذلك مجموع التشكيلات الخطابية. أما الجانب الثاني من جوانب الوحدة فيتمثّل في موقف التشكيلات المعادية للسلطة حيث كانت تتّفق على بغضها والسعي للإطاحة بها، بمعنى أنه كان لها موقف

---

[1] ـ دومينيك مانغونو ، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب ، ص 14 .

موحّد من الحزب الأموي، ولعلّ هذا ما منح التشكيلة الخاصة بالحزب الشيعي إمكانية التفاعل أو التعايش مع التشكيلات الأخرى المعادية لها.

وبناء على ما تقدّم ذكره فقد استطاع خطاب الحزب الشيعي عبر القصائد الهاشميات كنموذج فقط من عديد النماذج التي تنخرط في نفس الإطار أن ترصد لنا جوانب خاصة من الحياة السياسية والاجتماعية التي سادت المجتمع العربي في فترة تاريخية محدّدة، لم تقتصر على فترة الخلافة الأموية بل امتدت في القدم لتشمل فترة الخلافة العلوية وما أعقب مقتل علي من توتّرات سياسية، مما يعكس خصوصية المجتمع وخصوصية الفترة التاريخية على المنحيين السياسي والاجتماعي وحتى الثقافي، كما يعكس كذلك خصوصية الهاشميات التي حاولت أن تؤرّخ لفترة زمنية مليئة بالتوتّرات السياسية والصراعات الاجتماعية. وبالنسبة لخصوصية التشكيلة الخطابية فهي لا تنحصر في بيان ذلك فحسب بل تتجاوزه إلى تحديد موقعها وموقفها وفاعليتها في إطار التشكيلات المصاحبة لها.

3- جنس الخطاب

لقد تفاعلت مجموعة من الخطابات الأدبية المختلفة المشارب في العصر الأموي مما يندرج في إطار عالم الخطاب Univers du discours وهي خطابات لم تخرج في طريقة صياغتها عن حدّي الشعر والنثر وما يتفرّع عنهما من أجناس فرعية، مما يسمح بإدراك العلاقة القائمة بين أجناس الخطاب Genres du discours كمصطلح من مصطلحات تحليل الخطاب، وبين الأجناس الأدبية Genres littéraires كمصطلح من مصطلحات النقد الأدبي.

وتظهر أهمية تحديد الجنس في تحليل الخطاب على عدّة مستويات حيث« لا يمكننا تأويل ملفوظ إن كنّا لا نعرف إلى أي نوع ينتمي»[1]، ثم إنّ توظيف جنس خطابي معين على حساب آخر مبني على مبدأ الاختيار لخدمة أغراض تواصلية تأثيرية، حيث يمكن لجنس خطابي واحد أن يوظّف بطرائق مختلفة لخدمة أغراض معينة، وبناء على ذلك ما هو الجنس الخطابي الأصل، ثم ما هي الأجناس الفرعية التي صيغت في إطارها الهاشميات؟ وما هي الكيفية التي وظّفت بها التشكيلة الخطابية جنس الخطاب؟ خاصة إذا علمنا أنّ« كل تشكيلة تتّسم بارتياد عدد من الأنواع على حساب أنواع أخرى»[2].

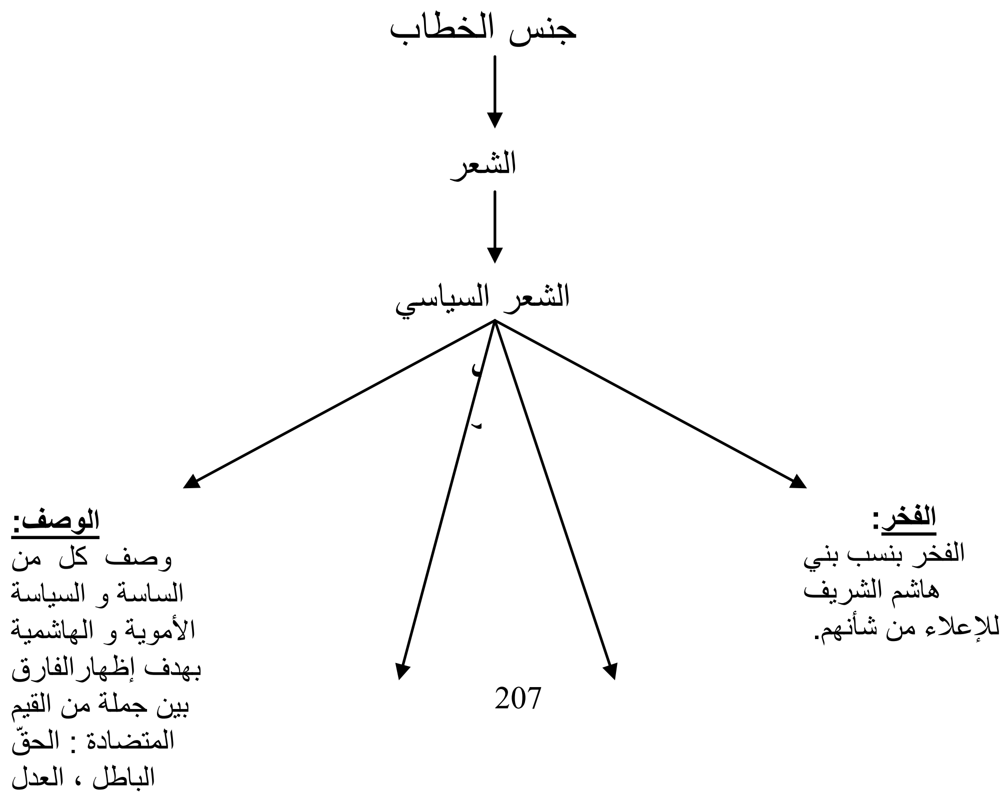
---

[1] ــ دومينيك مانغونو ، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب ، ص 61.
[2] ــ المرجع نفسه ، ص 61.

بالنسبة لجنس الخطاب الذي اعتمده الكميت في بناء خطابه وتمريره هو الشعر وعلى وجه التحديد الشعر السياسي، بحكم أنها مجموعة قصائد تتفرّع عن حقل السياسة، فالهاشميات –إذن– كخطاب سياسي تتفرّع عن الشعر السياسي الذي بلغ ذروة تطوّره في العصر الأموي تماشيا مع تطوّر الحياة السياسية.

وبخصوص الشعر فهو جنس خطابي قائم بذاته له خصوصياته وقوانين تضبطه وباعتباره الجنس الخطابي الذي صيغت في إطاره الهاشميات فإنّ توظيفه جاء خاضعا للثقافة الأدبية السائدة آنذاك، كما أنّه جاء محكوما بطبيعة الفعل التأثيري الذي يحكم مجموع القصائد.

و لاشكّ أن اختيار الكميت لجنس الشعر جاء كنتيجة لإدراكه المسبق بما كان يحتلّه الشعر من مكانة وهيمنة على الثقافة السائدة آنذاك وعلى الذوق الأدبي، أو بتعبير آخر، إنّ توظيفه للشعر جاء محكوما بما كان يتمتّع به الشعر من سلطة على وجدان العربي، مما يعكس قيمته الأدبية التي كانت تضاهي قيمة النثر ومما يعكس تلك القيمة قولهم في القديم: " إنّ الشعر ديوان العرب". فالكميت –إذن– صاغ موضوعه بالشكل الذي كانت تتطلّبه الثقافة السائدة في العصر الأموي حتى عدّت هاشمياته أوّل ديوان شعري خصّص للترويج لمذهب عقائدي قبل أن يكتب هذا الموضوع نثرا في العصر العباسي، واختياره ذاك كان خاضعا لمراعاة الذوق العام، مما يمنح لجنس الخطاب أهميّته الخاصة في هذا المقام وهي أهميّة تتحدّد أكثر بتحديد المضامين الإنشائية التي تنطوي عليها منظومة الأجناس الخطابية المتفرّعة عن الشعر. وهذه الفكرة يمكن أن نوضّحها بالشكل التالي:



المدح:	**الهجاء:**
مدح بني هاشم بجملة من القيم الإسلامية من قبيل الدعوة لهم.	هجاء بني أمية بغية الحطّ من قيمتهم.

من خلال هذا الشكل يتّضح لنا أنّ توظيف هذه الأجناس الخطابية جاء محكوما بمضامين إنشائية ذات طبيعة تأثيرية لا تنفصل عن الانتصار لبني هاشم والتأليب على بني أميّة، فهي أجناس متكاملة تفاعلت فيما بينها لتخدم غرضا واحدا. وبناء على ما تنصّ عليه المنظومة المصطلحية لتحليل الخطاب فإنّه يمكن اعتبار جنس الخطاب الموظّف هنا كفعل كلام كلّي Macro Acte de langage يتضمّن أفعالا جزئية، وهذا ما ينصّ عليه قول مانغونو:« إنّ أنواع الخطابات يمكن عدّها أفعالا لغوية كبرى تنطوي على أفعال لغوية أولية»[1]. وقد مارست تلك الأفعال بما انطوت عليه من مضامين إنشائية أثرها البارز في النفوس؛ فقد اتّخذت الهاشميات قربى إلى الله والرّسول، كما بلغ مضمونها من الخطورة حدّ الحكم على صاحبها بالسجن لا وبل بالقتل بعدما أوغرت عليه صدر هشام وعامله خالد .

من خلال هذه المعطيات تتّضح لنا الطريقة التي تبنّتها التشكيلة الخطابية الخاصة بالتيار الهاشمي الشيعي ممثّلا في الهاشميات في توظيف جنس الخطاب لتمرير رسالتها، بما انطوى عليه من مضامين إنشائية وأبعاد تأثيرية تعكس التمثّل الخاص الذي قامت به التشكيلة الخطابية لجنس الخطاب.

---

[1] ــ دومينيك مانغونو ، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب ، ص 76.

خاتمة

بعد جملة التحليلات السابقة يمكن أن ننفذ إلى استخلاص بعض المعطيات الأساسية التي تلخّصها لنا الأفكار التالية:

إن تحديد أيّة تشكيلة خطابية يقوم على تحديد منظومة التكوّن وتوزيعها أي منظومة تبعثر العناصر المكوّنة لها، والمتمثّلة في تحديد موضوع الخطاب، صيغ التعبير، المنظومة المفاهيمية التي يستند إليها، والإستراتيجية الخطابية التي يقوم عليها. هذه العناصر التي بإمكانها أن تكشف عن بنية الخطاب وعن ميكانيزمات اشتغاله بالاستناد إلى مرتكزات التحليل التداولي للخطاب.

فبالنسبة للموضوع الذي تتمحور حوله الهاشميات والذي تقوم عليه التشكيلة الخطابية هو موضوع التشيّع للعلويين ذا البعد السياسي، لأنه ارتبط في انبثاقه بمشكل سياسي هو الخلافة، وقد عملت على بلورته عوامل أخرى اجتماعية تعكس تفاعل الموضوع مع الظروف العامة للعصر. مما يؤكّد على فاعلية السياق في تشكيل بنية الخطاب.

وأهمّ سمة يمكن أن نستخلصها من خلال حديثنا عن تكوّن الموضوع هو ابتعاد الهاشميات عن الإحاطة بكل ما قيل عن الموضوع لأنها لم تحدّد لنا الخطاب الشيعي في وحدته الشاملة، بل اهتمت برصد تعاليم الشيعة الزيدية.

وفيما يخصّ تحليلنا للصيغ العبارية فقد لاحظنا أن هناك نماذج مختلفة من الصيغ التي استعان بها الكميت في ترجمة أفكاره. ومجموع تلك الصيغ بما انطوت عليه من أبعاد تداولية

تعكس العلاقة الوثيقة القائمة بين الموضوع وبين الصيغ العبارية الدالة عليه؛ حيث كان لطبيعة الموضوع دورها في بلورة صيغ عبارية جديدة ما دامت صيغ نابعة أصلا عن العقيدة الشيعية.

وبخصوص المفاهيم فقد لاحظنا تفرّد الموضوع بمنظومة مفاهيمية مميّزة ساهمت في بناء الخطاب. وهي مفاهيم تعدّ بمثابة عقائد للحزب الشيعي المنبثقة عنه.

ومن خلال تحليلنا للمفاهيم أمكننا أن نستنتج أن كل موضوع قد يبنى على منظومة مفاهيمية مستقلّة أو مشتركة؛ إذ هناك من المفاهيم ما هي وقف على الخطاب الشيعي، ومنها ما لم يكن حكرا على الخطاب الشيعي لأنها قاسم مشترك بين مجموعة من الخطابات يأتي في طليعتها الخطاب العباسي، وإن اكتست مضامين دلالية جديدة تبعا للاختلاف الحاصل في سوق الخلافة.

أما فيما يخصّ الإستراتيجية الخطابية فإن التحليل قد قادنا إلى أن الهاشميات خطاب مبني على إستراتيجية الإقناع بناء على جملة معطيات مثل هدف الخطاب والعناصر السياقية. ولأجل تحقيق هذا الفعل التأثيري لدى المتلقي فقد عمد الكميت إلى توظيف مجموعة من الآليات الحجاجية صنعت جهازا حجاجيا تداوليا للهاشميات عمل على تجسيد إستراتيجية الإقناع، بغية تحصيل ذاك الأثر التداولي.

وبالتالي فقد عرضت القصائد في قالب حجاجي قرن الإقناع العقلي بالإقناع العاطفي، مما جعلها ذات نزعة خطابية.

وبرصدنا لهذه العناصر التكوينية كما تمثّلت في الهاشميات أمكننا أن نستنتج أن التشكيلة الخطابية التي تسمح الهاشميات برصد وجودها هي التشكيلة الخاصة بالحزب الهاشمي الشيعي الزيدي على وجه الخصوص، وهي تشكيلة كانت تعبّر عن التيار السياسي الذي أفرزها. و في هذا الإطار تتحدّد الخلفية المرجعية للتشكيلة الخطابية بالنظر إلى الحزب

الشيعي الذي يقوم على نزعة عصبية وأخرى دينية، وهذا يقودنا إلى نتيجة أخرى مفادها أن الهاشميات ما هي في نهاية المطاف إلا تجسيد لمبادئ الحزب المنبثقة عنه، لم تخرج في إطارها العام عن حدود الأصول النظرية للحزب الشيعي الزيدي، ثم إنها مجموعة قصائد كانت نتيجة لانتظام حاصل بين عناصر التكوّن وأشكال انتظامها والقواعد التي خضعت لها.

وتحديد هذه العناصر يجلي لنا بوضوح أنه لا يكفي الحديث عن التشكيلة الخطابية في ارتباطها بحقل الموضوعات أو بصيغ التعبير... بل يلزم أن ينظر إليها في ارتباطها التام بتلك العناصر باعتبارها تشكّل قواعد بناء أيّ تشكيلة خطابية. وقد حاولنا من خلال التحليلات

السابقة أن نبيّن الدور المسند إلى تلك العناصر في رصد التشكيلة الخطابية، وكيف تظافرت وانتظمت لتنتج بناء خطابيا متناسقا، متكامل العناصر، ينتسب إلى نفس نظام التكوّن. وهنا تظهر خصوصية التشكيلة الخطابية على هذه المستويات، حيث أن توظيفها كان استجابة لطبيعة الخطاب وخصوصيته والغاية من إنتاجه.

ومن خلال هذه العناصر أمكننا أن نستخلص كذلك أن هوّية التشكيلة الخطابية قد حدّدتها مجموعة من الشروط التي فرضتها منظومات التكوّن الواردة ضمنها، لا سيما شروط الوجود والاحتفاظ والاختفاء التي خضعت لمبدأ الاختيار الذي عملت على توجيهه الإستراتيجية الخطابية. فمن خلال تحليلنا لمنظومات التكوّن أمكننا أن نلاحظ أن بعض العناصر سواء ما ارتبط بصيغ التعبير أو بالمفاهيم والمضامين الفكرية يمكن أن تبقى حكرا على تشكيلة خطابية واحدة، كمفهوم الخلافة مثلا الذي نجده يختلف من خطاب لآخر، وما ارتبط بهذا المفهوم من عناصر فرعية كمفهوم التقية الخاص بالخطاب الشيعي في مقابل الخطاب الخارجي. ومن جهة أخرى يمكن لبعض العناصر الأخرى أن تتكرّر في عدّة تشكيلات خطابية ولكن دون أن يؤدّي ذلك إلى طمس معالم كل تشكيلة، لأنّ هذه الأخيرة تتجاوز مجرّد كونها ملفوظات مستقلّة إلى كونها شكل خطابي خاضع إلى نظام مضبوط من القواعد المحدّدة تاريخيا واجتماعيا.

وبالتالي فإن تلك الاختيارات الإستراتيجية هي عناصر ذات أبعاد متغيّرة تختلف باختلاف سياق التداول والوظيفة المنوطة بالخطاب، وخاضعة لمبدأ الاختيار والإقصاء، وعلى هذا الأساس فإنّ التشكيلة الخطابية لا تعرض نفسها كاملة.

وقد استطاعت التشكيلة الخطابية عبر منظومات التكوّن هذه أن تجلي لنا جوانب خاصة عن الفنّ الشعري لدى الكميت الذي تحوّل إلى مقالة مذهبية لا تختلف عن مقالات المتكلمين وأصحاب العقائد إلا في كونها قد صيغت شعرا، حيث يعدّ الكميت أوّل شاعر خصّص لنظرية عقائدية ديوانا لقّب باسم يدلّ على منحاه. ثم إنه قد خرج بالشعر إلى آفاق أرحب بما استعان به من حجاج وجدال وطرق استدلال، وهو أفق كان من آثار تفتّح الذهنية العربية في ذلك الوقت المبكّر وبلوغها مستوى من النضج العقلي، مما منحها القدرة على المحاججة السياسية والمذهبية، خاصة وأن الهاشميات كانت أثرا من آثار الفكر الاعتزالي. غير أنها وإن ولجت باب الحجاج إلا أنها ظلّت محافظة على سمتها الشعري. وقد عكست هذه الفكرة تحديدا قدرة الشعر على النهوض بوظيفة الحجاج وأنها ليست حكرا على الخطب وحدها.

وبناء على هذه المعطيات وعلى اعتبار الهاشميات ثمرة المذهب الشيعي الزيدي أمكننا أن نخلص للقول أن الشعر لم يكن عند الكميت صناعة مستهدفة لذاتها بقدر ما كان خدمة لعقيدة آمن بها.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فقد استطاعت التشكيلة الخطابية أن تبيّن العديد من الجوانب المرتبطة بالخطاب الشيعي الزيدي على وجه الخصوص بما في ذلك رصد الأصول النظرية التي قام عليها الحزب الشيعي ممثّلا في فرقة من فرقه هي الزيدية. كما استطاعت أن تكشف عن فعاليات الخطاب وعن جمالياته، وأن تكشف عن التحزّب الذي كان قائما على مستوى السياسة ونظيرها الأدب.

وعلاوة على ذلك كلّه فقد أمكن للتشكيلة الخطابية الخاصة بالحزب الشيعي الزيدي الذي جسّدت تعاليمه الهاشميات أن تعكس ضروبا من الصراعات الفكرية والسياسية والاجتماعية التي سادت المجتمع العربي في فترة الحكم الأموي وما سبقها من اضطرابات سياسية امتدت إلى وفاته عليه السّلام. وهي كلّها اضطرابات شكّلت فيها الخلافة عامل الصراع؛ بمعنى أنها- أي التشكيلة الخطابية- قد استطاعت أن ترصد الظروف العامة للمجتمع العربي في فترة تاريخية محدّدة بما شابها من توتّرات، وأن تجلي خصوصيتها. وإذا كانت الهاشميات سجّلا مهمّا للأحداث السياسية والاجتماعية فإن دور التشكيلة الخطابية قد تحدّد في الكشف عن الأبعاد المضمونية سواء منها السياسية أو الاجتماعية، وتحديد التموقعات الإيديولوجية التي تنطوي عليها الهاشميات.

وعلى العموم فقد عملت التشكيلة الخطابية على إبراز القيمة الفنيّة والتاريخية للهاشميات، كما عملت على كشف خصوصية مضمونها لا سيما في تبنّيها لنزعة إيديولوجية.

وأخيرا فقد استطاعت التشكيلة الخطابية بمنظومتها التكوينية أن تحدّد المضامين الإنشائية والأبعاد التأثيرية للقصائد الهاشمية ككل، مستثمرة في ذلك جنس الشعر لتمرير رسالتها بما انطوى عليه من أجناس فرعية ذات أبعاد تأثيرية لا تنفصل عن الإستراتيجية الخطابية التي تقوم عليها. وهي أبعاد تعكس قدرة الشعر على تغيير السلوك وتوجيهه في مجتمع كان يولي عنايته بالأداء الشعري.

ومن هنا تتجلّى خصوصية التشكيلة الخطابية، وخصوصية الخطاب الشيعي الزيدي كما تصوغه الهاشميات.

ومن خلال هذه الدراسة أمكننا أن ندرك المكانة التي يحتلها مصطلح التشكيلة الخطابية بين المصطلحات المميّزة لحقل تحليل الخطاب، إضافة إلى المكانة التي تحتلها النظريات التداولية بما توفّره من آليات تحليلية كفيلة بتوضيح مضامين الخطاب.

قائمة المصادر والمراجع

أ – باللّغة العربيـة -أ-

1- ابتسام مرهون الصّفار، آفاق الأدب في العصر الأموي، ط01، دار حنين، عمان، مكتبة الفلاح، الكويت،2005 .

2- أبو الحسن حازم القرطاجنّي، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق محمد الحبيب ابن الخوجة، دط، دار الكتب الشرقية، دت.

3- أبو الحسين بن علي المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج 02،03،04، دط ، موفم للنشر، 1990 .

4- أبو الفتح عثمان بن جنّي، الخصائص، المجلّد02، تحقيق عبد الحميد هنداوي، ط01، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2001 .

5- أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل،ج01، تحقيق أحمد فهمي محمد، ج01، دط، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دت.

6- أبو الفرج علي بن الحسين الأصفهاني، الأغاني،المجلد05،17،20، تحقيق إحسان عباس، إبراهيم السّعافين، بكر عباس، ط02، دار صادر، بيروت، لبنان، 2004 .

7- أبو بكر عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، تحقيق محمود محمد شاكر، ط01، دار المدني، القاهرة، دت.

8- أبو بكر عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز في علم المعاني، تحقيق سعد كريم الفقّي، ط01، دار اليقين، 2001 .

9- أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري، ج05،06،08، مراجعة صدقي جميل العطّار، ط02، دار الفكر، بيروت، لبنان، 2002 .

10- أبو عبد الله محمد بن عمران بن موسى المرزباني، الموشّح في مآخذ العلماء على الشعراء، تحقيق محمد حسين شمس الدّين، ط01، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1995.
11- أبو عبيد الله محمد بن عمران المرزباني، معجم الشعراء، المجلد01، تحقيق ف. كرنكو، ط01، دار الجيل ، بيروت، لبنان، 2000 .
12- أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبد السّلام هارون، ج02، ط07، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1998.

13- أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، الشعر والشعراء، دط، دار صادر، 1902 .
14- أحمد الشايب، تاريخ الشعر السياسي إلى منتصف القرن الثاني، دط، دار القلم، بيروت، لبنان، دت.
15- أحمد أمين، ضحى الإسلام، ط10، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، دت.
16- أحمد أمين، فجر الإسلام، ط11، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1975 .
17- أحمد بن محمد بن عبد ربّه، العقد الفريد، ج01، تحقيق مفيد محمد قميحة، ج03، 05، تحقيق عبد المجيد الترحيني ، دط، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1997 .
18- أحمد محمد الحوفي، أدب السياسة في العصر الأموي، دط، دار القلم، بيروت، لبنان، دت .
19- أرسطو طاليس، الخطابة، ترجمة إبراهيم سلامة، دط، منشأة المعارف، الإسكندرية(مصر)، 1950 .
20- الجيلالي دلاش، مدخل إلى اللّسانيات التداولية، ترجمة محمد يحياتن، دط، د.م.ج، الجزائر،1992 .
21- السيّد أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، ط06، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دت.
22- النعمان القاضي، الفرق الإسلامية في الشعر الأموي، دط، دار المعارف، القاهرة، مصر، دت.

-ج-

23- جرجي زيدان، تاريخ آداب اللّغة العربية، ج01، دط، موفم للنشر، 1993 .

24- جلال الدّين بن عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، شرح شواهد المغني، تحقيق محمد محمود ابن التلاميد ، القسم01، دط، مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، دت .

25-جيرار جينيت، عتبات(من النص إلى المناص)، ترجمة عبد الحقّ بلعابد، ط01، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2008 .

-ح-

26- حنّا الفاخوري، تاريخ الأدب العربي، ط10، المكتبة البوليسية، بيروت، لبنان، 1980 .

-د-

27- دومينيك مانغونو، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، ترجمة محمد يحياتن، ط01، منشورات الاختلاف،2005.

-ذ-

28- ذهبية حمو الحاج، لسانيات التلفظ وتداولية الخطاب، دط، دار الأمل، 2005 .

-س-

29- سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي القديم من الجاهلية إلى القرن الثاني للهجرة، بنيته وأساليبه، ط01، عالم الكتب الحديث، جدارا للكتاب العالمي، عمّان، الأردن، 2008 .

-ش-

30- شوقي ضيف، التطوّر والتجديد في الشعر الأموي، ط09، دار المعارف، القاهرة، مصر، دت.

31- شوقي ضيف، الشعر والغناء في المدينة ومكّة لعصر بني أمية، ط02، دار الثقافة، بيروت، لبنان، 1967 .

32- شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، العصر الإسلامي، ط01، دار المعارف، القاهرة، دت .

- ص-

33- صالح علي الصالح، الروضة المختارة، شرح قصائد الهاشميات للكميت بن زيد الأسدي، القصائد العلويات السبع لابن أبي الحديد، ط01، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، 1972 .

34- صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، ط01، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 2004 .

-ط-

35- طه عبد الرّحمن، اللّسان والميزان أو التكوثر العقلي، ط01، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1998 .

36- طه عبد الرّحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ط02، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2000 .

-ع-

37- عباس الجراري، في الشعر السياسي، ط01، دار الثقافة، المغرب، 1982 .

38- عبد الرحمن بن خلدون، المقدّمة، ط01، دار الفكر، بيروت، لبنان، 2004 .

39- عبد القادر ابن عمر البغدادي، خزانة الأدب ولبّ لباب العرب، المجلد01، دط، دار صادر، بيروت، دت .

40- عبد القادر القطّ، في الشعر الإسلامي والأموي، دط، دار النهضة العربية، لبنان، 1987.

41- عبد المتعال الصعيدي، الكميت بن زيد شاعر العصر المرواني وقصائده الهاشميات، دط، دار الفكر العربي، القاهرة، دت .

42- عبد الهادي بن ظافر الشهري، إستراتيجيات الخطاب، ط01، دار الكتاب الجديدة المتّحدة، بيروت، لبنان، 2004 .

43- عمر أوكان، اللّغة والخطاب، دط، إفريقيا الشرق، المغرب، إفريقيا الشرق، بيروت، لبنان، 2001 .

-ف-

44- فان دايك، النص والسياق، ترجمة عبد القادر قنيني، دط، إفريقيا الشرق، المغرب، إفريقيا الشرق، بيروت، 2000 .

45- فرانسواز أرمينكو، المقاربة التداولية، ترجمة سعيد علّوش، دط، مركز الإنماء القومي، دت.

-م-

46- مأمون بن محي الدّين الجنان، الكميت بن زيد الأسدي الشاعر السياسي، ط01، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، .1994

47- محمد عبد العزيز الكفراوي، تاريخ الشعر العربي،ج01، دط، دار النهضة، القاهرة، مصر، دت.

48- محمد عبد المنعم خفاجي، الحياة الأدبية في عصر بني أمية، ط02، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1980 .

49- محمد مفتاح، تحليل الخطاب الشعري(إستراتيجية التناص)، ط03، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1992 .

50- محمد نبيل طريفي، ديوان الكميت بن زيد الأسدي، جمع وشرح وتحقيق، ط01، دار صادر، بيروت، لبنان، 2000 .

51- مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ط01، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 2005 .

52- ميشال فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، ط03، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت، لبنان، 2005 .

***-المجلات والموسوعات**

53- عبد القادر الفاسي الفهري، المصطلح اللّساني، مجلّة اللّسان العربي، دط، مكتب تنسيق التعريب، العدد23، المغرب، 1983 .

54- الرسالة، مجلّة أسبوعية للأدب والعلوم والفنون، العدد:

225/السنة2.5/.1937

227/السنة2.5/.1937

277/السنة2.6/.1938

280/السنة2.6/1938، دط، شركة النور، بيروت.

55- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، المجلّد02، ط02، منشورات عويدات، بيروت، 2001 .

56- م. روزنتال، ب. يودين، الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، ط06، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1987 .

***- المعاجم**

57- أبي الفضل جمال الدّين بن محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، المجلّد07، ط04، دار صادر، بيروت، لبنان، 2005 .

58- جبّور عبد النور، المعجم الأدبي، ط02، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1984.

59- المنجد، قاموس فرنسي-عربي، ط04، دار المشرق، بيروت، لبنان، 1989.

ب- باللّغة الأجنبية

1-Cathrine Kerbarat Orecchioni, L'énonciation de la subjectivité dans le langage, Armand Colin, Paris, 1980.

2-Cathrine Kerbarat Orecchioni, L'implicite, Armand Colin, Paris, 1986.

3-Dominique Maingueneau , Elément de linguistique pour le texte littéraire, Dunod , Paris , 1993.

4- Dominique Maingueneau, Genèses du discours, 2ème Edition , Pierre Mardaga,Bruxelles,1984.

5-Emil Benveniste,Problèmes de linguistique générale,Tom01,Gallimard - Cérés Edition,Tunis, 1995.

6-Henri Marguliew, Etude d'un texte argumentatif, Ellipses, Paris, 1996.

7-Jaques Moeschler,Argumentation et conversation,Hatier-Credif ,Paris, 1985.

8-John Austin,Quand dire c'est faire, traduit par Gilles Lane ,Seuil,Paris, 1970.

9-John Searle,Sens et expression,Les Edition de Minuit,Paris,1982.

10-Mikhail Bakhtine, Esthétique de la création verbale, Gallimard, 1984.

*-Les Dictionnaires

11-Jean Dubois, Larousse,Dictionnaire de linguistique et des sciences du langage, Bordeaux,Paris,1994.

12-Patrick Charaudeau,Dominique Maingueneau, Dictionnaire d'analyse de discours, Seuil,Paris, 2002.

13-Le petit Larousse, Paris, 2001.

محتويات البحث